This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Der

Augustinismus

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

BODL: LIBR.
FOREIGN
PROGRESS.

Wien, 1883.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Theologische Werke

aus dem Verlage

von **Wilhelm Braumüller**, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in **Wien**.

Von demselben Verfasser:

Beda der Ehrwürdige und seine Zeit. Neue Ausgabe. gr. 8. 1881. 1 *fl.* 50 *kr.* — 3 *M.*

Alcuin und sein Jahrhundert. Ein Beitrag zur christlich-theologischen Literärgeschichte. Neue Ausgabe. gr. 8. 1881. 2 *fl.* 50 *kr.* — 5 *M.*

Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit. Neue Ausgabe. gr. 8. 1881. 2 *fl.* — 4 *M.*

Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher dargestellt. Neue Ausgabe. gr. 8. 1881. 2 *fl.* — 4 *M.*

Die Scholastik des späteren Mittelalters. 1. Bd.: Johannes Duns Scotus. gr. 8. 1881. 5 *fl.* — 10 *M.*

— — 2. Bd.: Die nachscotische Scholastik. gr. 8. 1883. 5 *fl.* 80 *kr.* — 11 *M.* 60 *Pf.*

Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie, als Leitfaden für Vorlesungen. gr. 8. 1859. 80 *kr.* — 1 *M.* 60 *Pf.*

Enchiridion Theologiae moralis. gr. 8. 1863. 3 *fl.* — 6 *M.*

Bach, Dr. Josef, Professor und Universitätsprediger an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. **Die Dogmengeschichte des Mittelalters** vom theologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechzehnten Jahrhundert. 2 Theile. gr. 8. 1874. 1875. 12 *fl.* 50 *kr.* — 25 *M.*

Danko, Josephus, S. S. Theologiae doctor, ejusdemque in C. R. scientiarum Universitate Vindobonensi professor. **Historia revelationis Divinae Veteris et Novi Testamenti.** 3 vol. gr. 8. 1862. 1867. 18 *fl.* — 36 *M.*

Pars I. Historia revelationis Divinae Veteris Testamenti a condito orbe ad Christum. 1862. 6 *fl.* 50 *kr.* — 13 *M.*

Pars II. Historia revelationis Divinae Novi Testamenti a Christo Domino ad obitum usque S. Joannis Apostoli. 1867.

Pars III. De Sacra Scriptura ejusque interpretatione commentarius. Insunt tabulae chronologicae Veteris et Novi Testamenti, conspectus S. Librorum U. F., specimina codicum photolithographica, descriptio Terrae S. et Hierosolymarum atque itinerum D. Pauli. 1867. pars II & III: 11 *fl.* 50 *kr.* — 23 *M.*

Ginzel, Dr. J. A., weil. Domcapitular in Leitmeritz. **Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechts** für den praktischen Gebrauch. 2 Bände in 3 Abtheilungen. gr. 8. 1857. 1862. 10 *fl.* — 20 *M.*

Die Scholastik

des

späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Dritter Band.

Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters.

Wien, 1883.
Wilhelm Braumüller
k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

Der Augustinismus

in der

Scholastik des späteren Mittelalters.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien, 1883.

Wilhelm Braumüller

k. k. Hof- und Universitätsbuchhändler.

2667

SMITHSONIAN LIBRARIES
16 NOV 91

Inhaltsverzeichniß.

A.

Die Repräsentation des scholastischen Augustinismus durch die mittelalterliche Augustiner-Eremitenschule.

Erstes Capitel.

Der Augustinismus in der scholastisch-theologischen Literatur des Mittelalters von den ersten Anfängen derselben bis zum Beginne des vierzehnten Jahrhunderts herab.

Maßgebende Auctorität Augustin's in der Theologie der abendländischen Kirche; die ersten Versuche einer Systemisirung des theologischen Lehrinhaltes auf augustinischer Unterlage. Verhältniß Anselm's v. Canterbury zu Augustinus. Die durch Aufnahme der aristotelischen Doctrin in die kirchlichen Schulen herbeigeführte Nothwendigkeit einer bestimmten Stellungnahme zur platonischen Lehre und zu den platonisirenden Anschauungsweisen Augustin's: Thomas Aq., Joh. Bonaventura, Heinrich v. Gent, Duns Scotus, Aureolus. Die specifische Vertretung des Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik durch die Augustiner-Eremitenschule (Seite 1—9).

Zweites Capitel.

Die Augustiner-Eremiten als Vertreter des specifischen Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik.

Ursprünge des Ordens der Augustiner-Eremiten; kirchliche Approbation und innere Consolidation desselben im Laufe des 13. Jahrhunderts. Antheil der mittelalterlichen Augustiner-Eremiten am Betriebe der kirchlichen Schulwissenschaft ihres Zeitalters, hervorragendste theologische Lehrer und Schriftsteller derselben bis in's fünfzehnte Jahrhundert herab (S. 9—12). Ägydius Romanus als Gründer der Schola Aegydiana, unmittelbare Schüler desselben, Vertreter der Doctrina Aegydiana während des 14. Jahrhunderts, Thomas v. Straßburg als Compen-

diator derſelben. Abweichung des von Occam beeinflußten Gregor v. Rimini von der Lehrweiſe der Schola Aegydiana, anderweitige Schwankungen innerhalb derſelben unter verſchiedenen Einflüſſen bis in's 16. und 17. Jahrhundert herab. Die mit der Sammlung und Veröffentlichung der Schriften Ägyd's und ſeiner Schüler eingeleitete Zurücklenkung in die Bahnen der peripatetiſchen Scholaſtik, N. Gavardi als reformirender Neugeſtalter der Ägydianiſchen Doctrin (S. 12—17).

Drittes Capitel.

Der allgemeine Charakter der Ägydianiſchen Doctrin, Urſachen des zeitweiligen Abweichens von ihr innerhalb der mittelalterlichen Auguſtinerſchule.

Anknüpfung Ägyd's an Auguſtinus: Die menſchliche Seele eine geſchöpfliche Nachbildung der göttlichen Dreieinheit, beſtimmt zur ſeligen Liebesgemeinſchaft mit Gott; affectiver Charakter ſeiner Theologie, ſpecifiſches Object derſelben die Lehre von Gott dem Vollender. Verhältniß dieſer Auffaſſung der Theologie zu jener bei Thomas Aq. und Duns Scotus; Differenz ſeiner Auffaſſung des gottesbildlichen Weſens der Seele von jener bei Thomas und bei Duns Scotus, ob und inwiefern der Intellectus agens zum gottesbildlichen Weſen der Seele gehöre. Mangel einer vollkommen in ſich vermittelten Auffaſſung des Intellectus agens bei Ägydius; Zuſammenhang derſelben mit Ägyd's Lehre von den Univerſalien. Jacob v. Viterbo und Thomas von Straßburg in ihrem Verhalten zu Ägyd's Lehre vom Intellectus agens (S. 18—26). Grundſätzliches Abgehen Gregor's von Rimini von derſelben, Kritik der Ägydianiſchen Auffaſſung des gottesbildlichen Charakters der Menſchenſeele, und der damit zuſammenhängenden allgemeinen Auffaſſung der theologiſchen Scienz, Verwerfung der von Ägydius gelehrten Unmittelbarkeit des Gottesgedankens, Adoption der Lehre Occam's vom intuitiven und abſtractiven Erkennen unter Feſthaltung an einem unmittelbaren Wiſſen der Seele um ſich ſelbſt. Verhältniß dieſer Anſchauungen Gregor's zu jenen des von ihm als Gewährsmann citirten Auguſtinus (S. 26—33).

Viertes Capitel.

Die Erkenntnißlehre der mittelalterlichen Auguſtiner-Eremitenſchule.

Ägyd's Erörterungen über die Natur des menſchlichen Seelenweſens, das Universale als ſpecifiſches Erkenntnißobject der den Engeln verwandten Menſchenſeele, Unterſchied der Intellectivität derſelben von jener der Engelweſen. Paſſiviſtiſche Auffaſſung des intellectiven Erkennens und die damit zuſammenhängende Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Intellectus possibilis und Intellectus agens; Bekämpfung der averroiſtiſchen Lehre von der numeriſchen Einheit aller Menſchenintellecte (S. 33—42). Vergleich der menſchlichen Intellection mit jener des Engels in Bezug auf die drei Hauptobjecte aller intellectiven geſchöpflichen Erkenntniß: Welt, Gott und eigenes Selbſt (S. 42—48).

Principielle Abweichung Gregor's von Rimini von der Ägydianiſchen Erkenntnißlehre: unmittelbare und directe intellective Erkennbarkeit der ſinnlichen Einzeldinge; Zuſammenhang dieſer Behauptung mit Gregor's Lehre von den Seelen-

potenzen in deren Verhältniß zur Seeleneſſenz. Sein Eintreten für die reelle Identität der Anima intellectiva und Anima sensitiva gegen Occam, Bekämpfung der averroiſtiſchen Lehre vom Intellectus agens (S. 48—52). Das Singuläre als Primum cognitum des geſchöpflichen Intellectes gemeinhin, die ſingulären Sinnendinge die Prima cognita des menſchlichen Intellectes, Poſteriorität der menſchlichen Erkenntniß der unſinnlichen Intelligibilia, Realität dieſer Erkenntniß (S. 53—56). Unterſcheidung zwiſchen einfachen und zuſammengeſetzten, unmittelbaren und mittelbaren Notionen der ſinnlichen und unſinnlichen Dinge; Entwickelungsproceß der intellectiven menſchlichen Erkenntniß im Aufſteigen von der Erkenntniß des Sinnlichen zu jener des Unſinnlichen und Überſinnlichen, Bedeutung des Allgemeingedankens für das Zuſtandekommen und die Entwickelung der intellectiven menſchlichen Erkenntniß (S. 56—58).

Fünftes Capitel.

Die Ontologie und Metaphyſik der mittelalterlichen Auguſtiner-Eremitenſchule.

Verhältniß der ontologiſch-metaphyſiſchen Studien Ägyd's zu jenen des Thomas Aq., Zuſammenfließen der Metaphyſik mit der rationalen Theologie, neuplatoniſche Unterlage derſelben, Stellung Ägyd's zur neuplatoniſchen Schrift de causis (S. 58—63). Gott als das abſolute Einheits- und Cauſalprincip der Dinge; göttliche Hervorbringung der Dinge aus nichts, Beſtehen und Wirken der geſchöpflichen Dinge in Gottes Kraft, ſelbſteigene Cauſalität der Causæ secundæ, aber ohne Vermögen das Esse ihrer Producte zu cauſiren (S. 63—74). Reale Unterſchiedenheit von Esse und Eſſenz in den geſchöpflichen Weſenheiten, Verhältniß dieſer Anſchauungsweiſe zu jener des Thomas Aq. und Duns Scotus, Zuſammenhang derſelben mit Ägyd's Auffaſſung der Univerſalien; das gottverliehene Esse als Actuationsprincip der Dinge, Erklärungsgrund der individuellen Mehrheit innerhalb der Arteinheit in der Körperwelt (S. 74—78). Weſensbeſtimmungen der Materie unter Beziehung auf die nach Ägydius übereinſtimmenden Anſchauungen des Auguſtinus und Ariſtoteles, ſachliche Einheit der irdiſchen und himmliſchen Materie gegen Thomas, Bedeutung des Begriffes der Privation gegen Plato (S. 79—82). Muſikaliſche Ordnung des Weltganzen, fortſchreitende Theilung und Vervielfältigung des geſchöpflichen Seins nach den Graden des Abſtandes von dem abſolut Einen göttlichen Sein (S. 82—84).

Gregor von Rimini bezüglich des Begriffes der Materie an Scotus und Occam anknüpfend, die Materie als ein Ens actu unter Berufung auf Auguſtinus gegen Thomas Aq. vertreten, Träger der ſubſtanziellen und accidentellen Beſtimmtheiten unmittelbar die Materie ſelbſt, und nicht, wie Ägydius will, das Compoſitum aus Materie und Form (S. 84—86). Betonung der innerlichen Dualität aller aus Materie und Form zuſammengeſetzten Subſtanzen gegen Aureolus, die Berufung des Aureolus auf Averroes auf Mißdeutung der Lehre des Letzteren beruhend, ſtreng naturaliſtiſche Ausdeutung der ariſtoteliſchen und averroiſtiſchen Weltlehre, Bezeichnung der einzig möglichen Stellung der chriſtlichen Theologen zu derſelben (S. 86—91). Die ſchöpferiſche Cauſalität Gottes nicht ſtrenge erweisbar, Beſchränkung der philoſophiſchen Kosmologie auf Er-

weisung Gottes als der Causa finalis der geschöpflichen Dinge, strenge Auseinanderhaltung der schaffenden und erhaltenden Thätigkeit Gottes gegen Ägydius, Identificirung der Creatio und Conservatio mit der Res creata et conservata gegen Aureolus, nominalistische Vereinfachung der Kategorienlehre, Polemik gegen die überflüssigen Entitäten der scholastischen Metaphysik und Kosmologie (S. 91 bis 97). Eintreten des Capreolus für die Rationalität und Unentbehrlichkeit der von Gregor verworfenen scholastisch-metaphysischen Distinctionen, Unzureichendheit des nominalisirenden Empirismus Gregor's für die Functionen des metaphysischen Denkens (S. 98—100).

Sechstes Capitel.

Die Kosmologie und Anthropologie der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Ägydius über die Configuration des sichtbaren Weltalls, Erörterung der Frage, ob das Empyreum und der Inferus wirkliche Räume seien; Augustin's Ansicht hierüber; Verhältniß der himmlischen Sphären zu den himmlischen Intelligenzen, Einfluß der motorischen Thätigkeit letzterer auf das sublunarische Generations- und Gestaltungsleben (S. 100—104). Engeres Verhältniß der Engel zum Raume als bei Thomas, und die hieraus weiter sich ergebenden Differenzen zwischen Ägydius und Thomas; Beide einig in der gemeinsamen Anerkennung einer von der irdischen Menschenzeit unterschiedenen englischen Zeit, Bestreitung der letzteren und der mit derselben zusammenhängenden Annahme einer untheilbaren Mutatio localis durch Gregor von Rimini (S. 104—107). Eintreten des Capreolus für die von Gregor bestrittene Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit der englischen Wesen, Polemik gegen die ungebührliche Erweiterung des zeitlich-irdischen Erfahrungsbewußtseins bei Gregor unter Abwerfung der nothwendigen metaphysischen Fassung und Eingrenzung desselben (S. 108—112).

Ägydius über das Wesen der menschlich-irdischen Zeit, formales und materiales Moment derselben, die Substanz des Mobile primum als reales Nunc temporis und Nunc ævi, Unterschied des Aevum von der irdischen Zeit; ob und wie weit die Engel dem Maße einer Zeit unterworfen seien (S. 113—118). Gregor von Rimini verwirft den Unterschied zwischen englischer und menschlich irdischer Zeit, so wie auch die Unterscheidung zwischen einem formalen und materialen Elemente der Zeit; seine Übereinstimmung mit Ägydius betreffs der Identificirung des Nunc mit dem Mobile primum. Polemik des Capreolus gegen Beide (S. 118—121).

Schöpfungslehre des Ägydius im Anschlusse an Augustinus; über Wesen und Bedeutung der augustinischen Rationes seminales (S. 121—126). Über den Menschen als Schlußglied der irdischen Schöpfung, die leibliche Beschaffenheit und Ausrüstung desselben mit Rücksicht auf seine kosmische Stellung und seelische Begabung (S. 127—129). Verhältniß der seelischen Potenzen zum intellectiven Seelenwesen des Menschen, doppeltes Schema der seelischen Potenzen, einerseits mit Rücksicht auf den Unterschied zwischen den cognoscitiven und offectiven Functionen der Seele, andererseits mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Geistigem

und Sinnlichem im Menschenwesen; ob Intellectus possibilis und Intellectus agens nur Eine Potenz oder zwei von einander unterschiedene Potenzen seien, Ägyd's frühere und spätere Ansicht hierüber, erstere von Jacob v. Viterbo getheilt, letztere von Thomas v. Straßburg vertreten; über die von Ägydius der Ratio superior und Ratio inferior zugewiesenen Functionen, doppelseitiges Verhältniß Beider zu den cognoscitiven und appetitiven Potenzen, Parallelität des Verhältnisses zwischen Intellect und Ratio mit jenen zwischen Synderesis und Conscientia, Bedeutung und Functionen dieser beiden letzteren Vermögen (S. 129 bis 136). Verhältniß der Psychologie Ägyd's zur thomistischen, seine grundsätzliche Bevorzugung des Willens vor dem Intellecte, die hiedurch bedingte Differenz zwischen Ägydius und Thomas in Bezug auf die Deutung der augustinischen Lehre vom Frui und Uti, sowie auf die Auffassung des jenseitigen Seligkeitsstandes; Zusammenhang der Lehre Ägyd's über die Fruitio mit seiner Anschauung von der Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele, die Nachbildungen der göttlichen Dreieinheit in den seelischen Potenzen, Habitus und Actus, die dreifache Imago creationis, recreationis et glorificationis, Verhältniß der menschlichen Gottesbildlichkeit zu jener der Engelwesen (S. 136—143). Verhältniß Gregor's von Rimini zu Ägyd's Lehre vom gottesbildlichen Wesen der Menschenseele, sowie vom Verhältniß der seelischen Potenzen zum Wesen der Seele, Begründung seiner Abweichung von Ägydius durch Berufung auf Augustinus, Coincidenz seines anthropologischen Dualismus mit jenem der Schrift des Gennadius de dogmatibus ecclesiasticis, seine Ausdeutung der augustinischen Lehre vom Frui und Uti unter Bezugnahme auf die einschlägigen Assertionen des Duns Scotus, Aureolus und Occam, Kritik seines antispeculativen Moralismus durch Capreolus (S. 143—148).

Siebentes Capitel.

Die Gotteslehre der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Ägydius über die Erkennbarkeit Gottes; die Existenz Gottes im Denken der Weisen eine Res per se nota, die menschliche Erkenntniß des Wesens Gottes wegen der Disproportionalität zwischen göttlichem und creatürlichem Sein unvollkommen, aber doch rationale Erkenntniß, die Erkenntniß der göttlichen Dreieinheit suprarational, beide Arten von Erkenntniß bloß Erkenntnisse des Quia ohne Einsicht in das Quid des Erkannten; die Personsunterschiede in Gott Relationsunterschiede, gegründet auf die beiden Originationsverhältnisse per modum naturæ und per modum voluntatis (S. 148—153). Gregor von Rimini stellt die Unmittelbarkeit der natürlichen Gotteserkenntniß sowie die speculative Erkennbarkeit der göttlichen Dreieinheit in Abrede; seine Bemängelung der ägydianischen Unterscheidung zwischen dem Principium quod und Principium quo der göttlichen Generation, entschiedenere Betonung der Dreiheit in der göttlichen Dreieinheit, über die Anwendbarkeit der Zahl auf die göttlichen Seinsverhältnisse im Gegensatze zu Thomas und Ägydius (S. 153—158).

Ägyd's Application der neuplatonischen Auffassung der Gottheit als des überwesentlichen Seins auf das göttliche Erkennen: Gott als Supersciens und Essentialiter sciens; Verbindung dieser Auffassung des göttlichen Erkennens mit

Ägyd's allgemeiner Verhältnißbestimmung zwischen Intellect und Wille, und die hieraus resultirenden Sätze Ägyd's über die göttlichen Ideen, über das göttliche Vorauswissen und Vorausbestimmen (S. 158—162). Gregor's von Rimini Polemik gegen jede sogenannte speculative Erklärung des göttlichen Erkennens der Dinge mit specieller Beziehung auf Aureolus, das göttliche Vorherwissen vom göttlichen Vorausbestimmen abhängig, Beurtheilung seines Bemühens, die Contingenz des zufälligen Künftigen sicherzustellen durch Capreolus (S. 162—165).

Ägyd's speculative Deduction der absoluten Machtvollkommenheit Gottes; die aus der Unerschöpflichkeit derselben sich ergebenden Folgerungen in Bezug auf die Frage von der Güte und Vollkommenheit des Geschaffenen. Einsprache Gregor's von Rimini gegen Ägyd's Versuch, die intensive Unendlichkeit des göttlichen Machtkönnens aus Aristoteles zu erweisen, excessive und von den Normen des rationalen Denkens emancipirte Vertretung des Satzes, daß bei Gott Alles möglich sei (S. 165—170).

Achtes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Ägyd's Verwerfung eines ursprünglichen übernatürlichen Gnadenstandes der Engel und Menschen; Wesen des anfänglichen Seligkeitsstandes Beider, Unterschied der ersten Menschensünde von der Engelsünde. Folgen der ersten Menschensünde; das Wesen des Peccatum originale bestimmt durch den Gegensatz desselben zur Justitia originalis, materiales und formales Moment des Peccatum originale, Rationalität und Unabwendbarkeit der Vererbung der Sündenschuld Adam's und ihrer Folgen auf seine Nachkommen (S. 170—175). Gregor's von Rimini Abweichung von Ägydius in der Auffassung der Justitia originalis und des Peccatum originale, Engel und Menschen im übernatürlichen Gnadenstande geschaffen, Beschränkung des Wesens der erbsündlichen Verderbtheit auf das sogenannte materiale Moment derselben, die im Stande der Sünde empfangene Gottesmutter Maria erst durch ihre zweite Heiligung vom Fomes peccati vollkommen befreit (S. 175—177).

Coincidenz der allgemeinen Anschauungen Ägyd's über das Malum, Schuld und Sünde mit jenen bei Thomas Aquinas. Gregor's von Rimini sprachlich logistische Erörterungen über den Begriff des Malum, Gott als unmittelbarer Coefficient des sündigen Actes des Menschen, Richtigstellung seiner, diesen Punkt betreffenden Polemik gegen Aureolus durch Capreolus (S. 177—180).

Ägyd's Lehre über die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade im Zusammenhange mit seiner Anschauung vom sittlichen Willen des Menschen als specifischem Träger der sittlichen Güte und sittlichen Schuld des Menschen; Verschärfung seiner Sätze durch Gregor von Rimini, Polemik desselben gegen Bradwardina, Verhältniß Ägyd's zu den von Gregor an Bradwardina bemängelten Assertionen. Abschließende Sätze Ägyd's über die Ziele des supranaturalen christlichen Tugendstrebens und über das Verhältniß desselben zu den der Philosophie erkennbaren Zielen und Aufgaben des sittlichen Strebens (S. 180—185).

Neuntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Ägydius über die Denkmöglichkeit der Incarnation, Congruitätsgründe für ihr thatsächliches Statthaben; Erörterungen der verschiedenen denkmöglichen Modi der Menschwerdung Gottes, Ägyd's Verhältniß hierin zu den Anschauungen des Thomas Aq. (S. 186—190). Ägyd's Bestehen auf einer doppelten realen Filiation Christi gegen Thomas Aq., Abweichungen von demselben in den Lehren über die Gratia unionis und über das Erkennen der menschlichen Seele Christi. Ägyd's unvollständige Ausführung der letzteren Lehre ergänzt bei Thomas von Straßburg unter Anschluß an Thomas Aquinas, anderweitige Ergänzungen der ägydianischen Christologie durch Thomas von Straßburg (S. 191—194). Ägyd's Anschauungen über den Heils- und Verdiensterwerb Christi; unfertige und mangelhafte Ausführung der ägydianischen Soteriologie, compendiarische Zusammenfassung derselben bei Thomas von Straßburg (S. 194—196).

Zehntes Capitel.

Die Sacramentenlehre der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Allgemeine Charakteristik der Sacramentenlehre der mittelalterlichen Schola Aegydiana gemäß ihrer Darstellung bei Thomas von Straßburg; Verhältniß derselben zur thomistischen Sacramentenlehre (S. 196—199). Die eucharistische Theologie der mittelalterlichen Schola Aegydiana gemäß ihren Darstellungen bei Ägydius Romanus (S. 199—207) und Thomas von Straßburg, bei Letzterem entwickelt im Gegensatze zu Duns Scotus und Occam (S. 207—209). Abweichung des Thomas von Straßburg von Ägydius in einem dem Ägydius mit Thomas Aquinas gemeinsamen Satze der Transsubstantiationslehre, Grund dieser Abweichung; Differenzen in der Auffassung des eucharistischen Dogma zwischen Ägydius und Thomas Aquinas, Erklärung derselben aus der Grunddifferenz zwischen Beiden in der Auffassung der Universalienlehre (S. 209—212).

Eilftes Capitel.

Die Moral und Gesellschaftslehre des Ägydius Romanus; Vergleichung letzterer mit jener des Thomas Aquinas.

Ethisch-politische Schriften Ägyd's; sein Werk de regimine principum, Zweck und allgemeiner Charakter dieses Werkes, Gliederung desselben (S. 213 f.). Die allgemeine Ethik als Inhalt des ersten Theiles des Werkes; Verhältniß dieses Theiles zu den einschlägigen Schriften des Aristoteles und zum zweiten Theile der Summa theologica des Thomas Aquinas (S. 214—218). Inhalt des zweiten und dritten Theiles des Werkes Ägyd's, Verhältniß des letzteren zur Politik des Aristoteles und zur Fortsetzung des von Thomas Aq. begonnenen Werkes de regimine principum; Ergänzung des Inhaltes des gleichnamigen Werkes Ägyd's durch seine Schrift de potestate ecclesiastica (S. 218—224).

Verhältniß der kirchlich politischen Anschauungen Ägyd's zu jenen des Fortsetzers des von Thomas begonnenen Werkes, zeitliche Mittelstellung Ägyd's zwischen Thomas und dessen Fortsetzer; Vergleichung der allgemeinen Anschauungen Ägyd's über Recht, Staat und bürgerliches Gemeinwesen mit den im Sentenzenwerke und in der Summa theologica des Thomas Aq. niedergelegten Anschauungen (S. 224—232).

B.

Der scholastische Augustinismus als Antipelagianismus.

Seite

Stellung der mittelalterlichen Theologie zur pelagianischen Frage als theologischem und historischem Problem; Anlaß zur speciellen Hinweisung auf dieses Problem. §. 1 234

Bradwardina's Leben und Wirken; seine Zeitstellung, Art und Charakter seiner wissenschaftlich-religiösen Denkart und Gesinnung. §§. 2 f. . . 237

Zweck und Plan des Werkes de Causa Dei adversus Pelagium. §. 4 242

Die allgemeine Gotteslehre Bradwardina's. §. 5 245

Die denknothwendige Wesensbeschaffenheit des denknothwendig seienden Gottes; innerer Zusammenhang des christlichen Gottesbegriffes mit dem Gesammtsystem der christlichen Weltansicht. §§. 6 f. 247

Bradwardina's Verhältniß zur peripatetischen Scholastik; der durch dieses Verhältniß involvirte philosophisch-theologische Denkstandpunkt Bradwardina's. §§. 8 f. 252

Erkenntnißtheoretische Grundanschauungen Bradwardina's; antirationalistische Noologie desselben. §. 10 256

Die im absoluten göttlichen Machtkönnen begründete absolute Souverainetät des göttlichen Willens. § 11 260

Von der Freiheit des göttlichen Willens. §. 12 262

Unabänderlichkeit des göttlichen Willens. §. 13 264

Von der allbeherrschenden Macht des göttlichen Willens. §. 14 . . . 267

Verhältniß des menschlichen Willens zum göttlichen Willen: α) Realität des menschlichen Liberum arbitrium. §. 15 270

β) Begrenztheit und Bedingtheit des menschlichen Arbitrium liberum. §. 16 271

γ) Die natürliche Unzureichendheit des menschlichen Willens zur Vermeidung des sittlich Bösen. §. 17 272

Von der Macht des göttlichen Willens über den menschlichen Willen. §. 18 273

Begriff des contingenten Geschehens mit specieller Beziehung auf die freien Willenshandlungen. §. 19 275

Von der Nothwendigkeit des creatürlichen Geschehens und von der eigenartigen Bestimmtheit derselben. §. 20 277

Bradwardina's Abwehr der Consequenzen des theologischen Determinismus. §. 21 278

Seite

Bradwardina's Verhältniß zur augustinischen Theologie. §. 22 . . . 282

Bradwardina's Verhältniß zu den ihm vorangegangenen Vertretern der speculativen Scholastik. §. 23 286

Bradwardina's Verhältniß zu Anselm von Canterbury. §. 24 . . . 288

Bradwardina's Verhältniß zu Thomas Aquinas. §. 25 293

Bradwardina's Verhältniß zu Duns Scotus und weiter zur Oxforder Schule im Allgemeinen. §. 26 298

Urtheile zeitgenössischer Scholastiker über Bradwardina's Lehre. §. 27 300

Die mittelalterliche

Augustiner-Eremitenschule.

Erstes Capitel.

Der Augustinismus in der scholastisch-theologischen Literatur des Mittelalters von den ersten Anfängen derselben bis zum Beginne des vierzehnten Jahrhunderts herab.

Augustinus ist der Schöpfer der Theologie der abendländischen Kirche, und hat der Entwickelung derselben das Gepräge seines Geistes als bleibende Signatur aufgeprägt. Für bestimmte Hauptfragen der Theologie war und blieb er die ausschließlich entscheidende Auctorität; in allen anderen Fragen wog sein Ansehen so schwer, daß man es zum mindesten für unerlaubt hielt, sich gegen ihn zu entscheiden, obschon in der Auslegung seiner maßgebenden Anschauungen vielfach differente Meinungen zu Tage traten. Diese Differenzen wurden dadurch gesteigert, daß einzelne fälschlich unter seinem Namen gehende Schriften herbeigezogen wurden, deren Echtheit von den Einen aus Mangel an kritisch-historischer Orientirung im parteilichen Interesse einer bestimmten Denkrichtung vertheidiget wurde, während von entgegengesetzter Seite dawider Einspruch erhoben wurde. Dazu kam noch, daß in den mittelalterlichen Schulen bestimmte andere Auctoritäten eine herkömmliche Geltung hatten, welche mit der allüberragenden Auctorität Augustin's in mannigfacher Weise ausgeglichen werden konnten.

Der maßgebende Einfluß Augustin's auf die Gestaltung der kirchlichen Lehrwissenschaft des lateinischen Abendlandes zeigt sich in den ersten Versuchen einer systematischen Zusammenstellung und Darlegung des kirchlichen Lehrbegriffes. Der älteste Versuch dieser Art, die drei Bücher Sentenzen Isidor's von Sevilla, sind stofflich wol zum größeren Theile aus den Moralien Gregor's d. Gr. gezogen, stützen sich aber in

allen grundhaften Fragen des kirchlichen Lehrsystems auf augustinische Gedanken und Aussprüche. Die in Alcuin's drei Büchern des Fide S. Trinitatis enthaltene Darlegung des kirchlichen Lehrbegriffes ist durchwegs auf augustinische Grundlage gestellt. Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ist vom Anfang her bis zum Ende von augustinischen Lehrsprüchen als Grundhaltern der gesammten Lehrexposition durchzogen, und schon die Grundgliederung des Werkes als einer Doctrina de rebus et signis ist aus Augustinus geschöpft und begründet. Daß die mittelalterliche Mystik wesentlich auf den von Augustinus ihr geschaffenen Grundlagen ruht, ist eine allbekannte Thatsache. Anselmus, welcher der erste unter den Mittelalterlichen die Grund- und Hauptdogmen des kirchlichen Bekenntnisses einer speculativen Erörterung unterzog, ist sich der Congenialität seiner Speculation mit den Augustinischen Grundanschauungen bewußt,[1] obschon sich nicht verkennen läßt, daß er sie dem Geiste seines streng antinominalistischen Realismus gemäß zu reproduciren bestrebt ist. Damit war nun allerdings eine gewisse Differenz zwischen dem Denkhabitus Anselm's und dem vom mittelalterlichen Gegensatze zwischen Realismus und Nominalismus noch nicht prävenirten Denken Augustin's fixirt, welche sich den später folgenden hervorragenden Vertretern des kirchlich-theologischen Gedankens fühlbar machte, ohne daß es jedoch zu einem endgiltigen Austrage dieses in der Schwebe gehaltenen Punktes gekommen wäre.

Der Grund dessen lag zweifelsohne darin, daß mit dem Aufkommen einer kirchlichen Schulwissenschaft, welches durch die Aufnahme der Aristotelischen Weltlehre in die Expositionen der kirchlichen Glaubenslehre angebahnt worden war, der diesem Entwickelungsstadium der christlichen Lehrentwickelung vorausgegangene Anselmus von Canterbury in die Reihen der altkirchlichen Lehrer zurücktrat, und nicht so sehr als Vertreter einer bestimmten Lehrrichtung, denn vielmehr als erleuchteter Zeuge und Repräsentant des kirchlichen

[1] Vgl. Anselm's Erklärungen in seiner Præfatio zum Monologium: Nihil potui invenire me dixisse, quod non catholicorum Patrum et maximæ beati Augustini scriptis cohæreat. Si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat, rogo ne statim me aut præsumtorem novitatum aut falsitalis assertorem exclamet, sed prius libros præfati doctoris Augustini de Trinitate diligenter perspiciat, deinde opusculum meum dijudicet.

Glaubensbewußtseins angesehen wurde, was indeß nicht hinderte, daß die mit dem unvermittelten Realismus Anselm's gegebene Unmittelbarkeit des speculativen Erkennens bedeutend reducirt, und die auf die Glaubensgewißheit gestützte Zuversicht desselben von Bedingungen abhängig gemacht wurde, auf welche der ausschließlich im Bereiche des christlichen Religionsgedankens sich bewegende Anselmus nicht reflectirt hatte.

Dem Realismus des religiös-speculativen Denkens hatte sich nämlich von der Zeit an, als die aristotelische Weltlehre zur philosophischen Unterbauung des kirchlich-theologischen Lehrsystems verwendet wurde, ein Realismus des empirischen Weltbewußtseins substituirt, mit dessen Inhalte der Idealgehalt des christlichen Religionsdenkens in der Art vermittelt werden sollte, daß letzterer nur insofern als philosophisch erweisbar galt, als er sich durch denknothwendige Schlüsse von den Daten des sinnlichen Erfahrungsbewußtseins auf die in der geistigen Selbsterfahrung und im kirchlichen Glaubensbewußtsein gegebene übersinnliche und überweltliche Wirklichkeit erproben ließ. Dieß konnte nicht ohne Rückwirkung auf das Verhältniß der peripatetisch geschulten Scholastiker zu Augustinus bleiben, der, primär der inneren Selbsterfahrung zugewendet und an einer geheimnißvollen Verbindung der menschlichen Seele mit dem ewigen Gottesworte festhaltend, das Moment der Unmittelbarkeit im höheren geistigen Erkennen offenbar mehr und entschiedener betonte, als vom Standpunkte eines principiellen Festhaltens am aristotelischen Empirismus zulässig scheinen mochte. Allerdings ist der aristotelische Satz von der Seele als einer ursprünglich völlig unbeschriebenen Tafel ganz wol vereinbar mit der Annahme eines unmittelbaren Sehens der menschlichen Seele im Lichte der göttlichen Wahrheit; ja der letztere Satz erscheint sogar als eine nothwendige Ergänzung des ersteren, sofern es sich darum handelt, ersichtlich zu machen, wie die ihrer Natur nach durchwegs an die sinnliche Erfahrung angewiesene und von derselben abhängige Seele doch auch eine sichere unzweifelhafte Überzeugung von der Realität einer übersinnlichen Wirklichkeit haben könne; daher auch Augustinus selbst, obschon er Plato entschieden über Aristoteles stellt, doch zugleich als eine wolbeglaubigte Vermuthung gelten läßt, die Aristoteliker mögen, obschon scheinbar mit den Platonikern über viele Dinge im Streite liegend, doch der Sache nach, soweit es sich um die Anerkennung einer höheren, übersinnlichen Wirklichkeit handelt, mit denselben vollkommen einver-

standen gewesen sein.[1] Die Frage ist nur, welche von beiden Wirklichkeiten die der menschlichen Seele näherliegende sei, die sinnliche oder die übersinnliche; und da ist denn kein Zweifel, daß Augustinus als Platoniker letztere dafür genommen habe,[2] während nach peripatetischer Anschauungsweise zufolge der Definition der Seele als Actus corporis erstere dafür zu nehmen ist. Daß deßungeachtet mehrere peripatetische Scholastiker die augustinische Ansicht wenigstens als relativ wahr gelten ließen, erklärt sich aus der Verbindung ihrer aristotelischen Grundanschauungen mit platonischen Erkenntnißelementen, welche bei keinem der speculativen Scholastiker fehlen, wie verschiedenartig auch jene Verbindung im Einzelnen sich gestaltete. Nur da, wo das platonische Erkenntnißelement gänzlich fallen gelassen wurde, wie bei Occam, sank der Peripatetismus völlig auf den Standpunkt eines empiristischen Sensismus herab, und mußte der theologische Glaubenshabitus den Ausfall an natürlicher Vernunftgewißheit decken, wobei aber gleichfalls wieder Augustinus als classischer Repräsentant des kirchlich-theologischen Glaubensbewußtseins in den Vordergrund trat, so daß seine Auctorität alle differenten Schulrichtungen der kirchlich-theologischen Scholastik umspannte.

Am entschiedensten ist der specifisch aristotelische Denkhabitus bei Thomas Aquinas ausgeprägt, wie sich in seiner Auffassung der menschlichen Seele als Formprincip des Leibes und in seiner Lehre vom Intellectus agens als selbstmächtigem Principe der menschlichen Intellection kundgibt. Er ist sich auch der relativen Discrepanz seines Denkhabitus von jenem des heiligen Augustinus vollkommen bewußt,[3] und gibt nur nicht zu, daß der unverkennbare Einfluß Plato's auf Augustinus denselben zu incorrecten philosophischen Anschauungen verleitet hätte.[4] Viel unmittelbarer als Thomas[5] berührt sich Bonaven-

---

[1] Vgl. Aug. Civ. Dei VIII, c. 12: Aristoteles Platonis discipulus, vir excellentis ingenii, eloquio Platoni impar.

[2] Vgl. Aug. Contr. Academ. III, c. 19.

[3] Vgl. Thom. 1, qu. 77, art. 5: In multis, quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo sed recitando.

[4] Augustinus qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. 1 qu. 84, art. 5.

[5] Eine ausführlichere Erörterung über Thomas' Verhältniß zu Augustinus findet sich in meiner Schrift: D. h. Thom. Aq. I, SS. 822—845.

tura mit Augustinus auf anthropologischem Gebiete sowol, als auch auf erkenntnißtheoretischem.[1] Obschon er den peripatetischen Begriff der Substanzialform formell anerkennt, ist sein Weltdenken doch vorherrschend in die von dem platonisirenden Augustinus hervorgehobenen Numeros des Weltdaseins versenkt, während ihm die von Thomas betonte Idee plastischer Formprincipen, als welche bei Thomas die seelische Wesensform des Leibes und der Intellectus agens erscheinen, augenscheinlich ferne lag. Letzteres gilt auch von Heinrich von Gent und Duns Scotus, welche beide überdieß das miteinander gemein haben, daß sie ihren unvermittelten anthropologischen Dualismus auf das fälschlich für eine Schrift Augustin's gehaltene Buch des Gennadius de dogmatibus ecclesiasticis stützen. In Bezug auf den Intellectus agens gehen sie insofern auseinander, daß Duns Scotus demselben ein Hineinsehen in das Wesen des Sinnendinges attribuirt, welches er demselben durch die dem Intellectus possibilis imprimirten Species präsent sein läßt, während Heinrich derartige Species impressas nicht zugibt, und den Intellectus agens nur dazu vorhanden sein läßt, auf daß das von ihm beleuchtete sinnliche Vorstellungsbild dem Intellectus possibilis auf die dem Wesen des Intellectes angemessene Art sich vernehmbar mache. Der menschliche Intellect appercipirt sohin nach Heinrich unmittelbar nicht das wirkliche Ding selbst, sondern nur den im Lichte der göttlichen Wahrheit sich ihm präsentirenden Allgemeinbegriff desselben.[2] Damit glaubt Heinrich die Erklärung des intellectiven Erkenntnißactes auf platonisch-augustinische Grundlage gestellt zu haben, was ihm aber von Duns Scotus eben so bestimmt bestritten wird,[3] als dieser überhaupt in Abrede stellt, daß Augustinus anders als in rein bildlicher Weise von einem Schauen der Wahrheit im Lichte Gottes gesprochen hätte.[4] Daß es Duns Scotus nicht gelang, seine selbsteigene Anschauung vom intellectiven Erkenntnißprocesse mit Augustin's Auctorität zu decken, und seine Auffassung der augustinischen Ansicht hierüber eben so einseitig und mangelhaft war als jene Heinrich's,

[1] Vgl. meine Abhandl.: Psychol. u. Erkenntnißl. des Joh. Bonaventura (Wien, 1876), SS. 17. 52 u. ö.

[2] Vgl. meine Abhandl. über Heinrich v. Gent als Repräsentanten des christlichen Platonismus im 13. Jahrh. (Wien, 1878), S. 31.

[3] Vgl. meine Abhandl.: Psychol. u. Erkenntnißl. des Joh. D. Scotus (Wien, 1877), S. 65 f.

[4] A. a. O., S. 63 ff.

haben wir an einem anderen Orte nachgewiesen;[1] richtig ist indeß, daß er in einzelnen Punkten mit Augustinus sich unmittelbarer berührte als die Dominicanerschule, wie er denn auch im Gegensatze zum Aristotelismus derselben hin und wieder sich Plato näherte, soweit dieser seiner Ansicht nach mit Augustinus im Einklange zu sein schien. Auch da, wo er ausdrücklich gegen Plato polemisirt, wie in der Grundauffassung des zusammengesetzten Menschenwesens, zeigt er sich im Gegensatze zur aristotelischen Anschauung, die er zu vertreten meint, von Plato beeinflußt.[2]

Duns Scotus bezeichnet als einen der Punkte, bezüglich welcher er sich Thomas gegenüber mit Augustinus Eins weiß, die ursprüngliche Vielheit der göttlichen Ideen; diese Vielheit constituire den in Gottes Denken existenten Mundus intelligibilis, welchen Augustinus mit Plato gelehrt habe. Gegen die Selbstidentification des Duns Scotus mit Augustinus legt Aureolus Verwahrung ein; Augustinus habe in seinen Retractationen[3] die in den Büchern de Ordine vorgetragene Lehre vom Mundus intelligibilis ausdrücklich dahin corrigirt, daß er derselben die Idee der Sempiterna et incommutabilis ratio substituirte. Augustinus gebe wol eine Pluralität der Rationes æternæ zu, verstehe aber unter denselben nicht die Urformen der Dinge, sondern den Bereich der reinen Intelligibilität, d. i. die Modos und Conceptionen des göttlichen Denkens in geistiger Vergegenwärtigung der denkmöglichen creatürlichen Imitationen des Einen göttlichen Seins und Wesens; die absolute Urform der Dinge könne nur die Gottheit selbst sein, alles Andere, was von Gott als vielfältigst diversificirte Nachahmung seiner einfachsten Wesenheit gedacht wird, kann nur die Bedeutung von Ideatis, nicht aber von Ideen haben, da es für Gott formaliter nur Eine Idee, nämlich jene seiner selbst geben kann. Aureolus sucht diese seine Ansicht vom Wesen der Einen göttlichen Idee durch Herbeiziehung aller von den Rationes æternæ handelnden Äußerungen Augustin's zu begründen, kann sie aber durch kein unmittelbar entscheidendes Wort Augustin's belegen, sondern nur als eine aus der vergleichenden Zusammenhaltung der bezüglichen Aussprüche Augustin's erschlossene darthun, wobei der von ihm in den Vordergrund gestellte Gedanke von der absoluten Einfachheit des gött-

[1] Vgl. meine Schrift: Johannes Duns Scotus (Wien, 1881), S. 71 ff.

[2] Siehe: Psychol. u. Erkenntnißl. des Duns Scotus, S. 62.

[3] Siehe: Aug. Retract. I, c. 3.

lichen Wesens den entscheidenden Ausschlag zu geben hat. Da nun Augustinus ausdrücklich von einer Vielheit der göttlichen Ideen spricht, und von einer Vermittelung dieser Vielheit mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens gänzlich absieht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Aureolus nicht die wirkliche Ansicht Augustin's von den göttlichen Ideen wiedergegeben habe, wie denn weiter auch nicht zu verkennen ist, daß er die Idealität des Denkens, soweit dieses den Weltdingen zugewendet ist, mit der höchsten Abgezogenheit desselben confundirt, welche ihn consequent auf die völlig unbestimmte Seinsidee als Materialprincip der auf die creatürlichen Dinge bezüglichen göttlichen Gedankenbildung leitet. Eine Identification der augustinischen Rationes æternæ mit demjenigen, was Aureolus dafür nimmt, ist schon durch seine eigenthümliche Combination der augustinischen Lehre vom menschlichen Erkennen im Lichte der göttlichen Wahrheit mit dem Intellectus agens[1] ausgeschlossen, dessen Contradistinction gegen den Intellectus possibilis doch sicher erst der peripatetischen Scholastik angehört. Wir sahen oben bei Heinrich von Gent, und wiesen es an einem anderen Orte bei Ägydius Romanus nach,[2] wie das Bemühen um einen unmittelbaren Anschluß an Augustinus auf erkenntnißtheoretischem Gebiete eine Depression der activen Bedeutung des Intellectus agens zur denknothwendigen Consequenz hatte, und dürfen uns nicht wundern, wenn wir ihn von Seite nominalisirender Scholastiker, welche dem universalisirenden Charakter der Menschenseele kein Verständniß abzugewinnen wußten, entweder völlig beseitiget oder nur nominell anerkannt finden.[3] Nur darf nicht gesagt werden, daß man durch Verwerfung der specifischen Bedeutung, welche dem Intellectus agens in der speculativen Scholastik, speciell im Lehrsystem des heiligen Thomas zukommt, dem Verständniß Augustin's näher getreten wäre, oder daß die relative

[1] Quod Deus est ratio cognoscendi et lux sua — heißt es bei Aur. 1 dist. 2, ps. 2 — non in se quidem formaliter aut objective, sed tantum exemplariter et causative, causando videlicet in nobis lumen intellectus agentis, virtute cujus objicitur veritas h. e. res posita in esse apparenti, veritas incommutabilis ab Augustino nuncupatur pro eo, quod res quantum ad id esse verum et apparens incommutabiles sunt in connexionibus suis.

[2] Vgl. meine Abhandl.: „Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung" (Wien, 1882), S. 47, Anm. 1.

[3] Vgl. meine Abhandl.: Die nominalisirende Psychologie des scholastischen Mittelalters (Wien, 1882), S. 61 ff.

Discrepanz zwischen den platonisirenden Anschauungen Augustin's und jenen des primär auf Aristoteles fußenden Thomas der kirchlichen Auctorität des Letzteren irgendwie derogire. Die unterschiedliche geistige Haltung Beider war durch den Unterschied ihrer geschichtlichen Stellung bedingt, welcher es mit sich brachte, daß Augustinus im Ringen nach Erfassung der christlichen Wahrheit sich auf den in der Idealität seines geistigen Denkstrebens der christlichen Wahrheit nächstgekommenen Philosophen des griechischen Alterthums stützte, während das einer späteren Entwickelungsepoche des christlich-kirchlichen Gedankens angehörige Bemühen um die Schaffung eines Systems der christlichen Gesammterkenntniß der Natur der Sache nach an die Befreundung mit demjenigen Denker des griechischen Alterthums angewiesen war, in dessen Schriften eine philosophisch durchgeistete Zusammenfassung des gesammten menschlichen Erfahrungswissens vorlag. Der in Augustinus repräsentirte Anschluß des der christlichen Wahrheit zugewendeten Geistes in der Richtung nach Oben und Innen postulirte eine Ergänzung, welche in der die ganze Weite des zeitlich-irdischen Welt- und Erfahrungsbewußtseins umfassenden aristotelisch-thomistischen Speculation gegeben war. Bis zu welchem Grade Thomas mit augustinischem Geiste sich durchdrungen hatte, ist sattsam bekannt und bedarf hier keiner umständlicheren Auseinandersetzungen; die relative Discrepanz der thomistischen Anschauungen von jenen Augustin's diente dem Zwecke einer Weiterentwickelung der kirchlichen Lehrwissenschaft, und das Bemühen, den thomistischen Intellectus agens wieder in die augustinische Ratio superior umzusetzen, zeugte vom augenscheinlichen Verkennen der Bedeutung des durch den thomistischen Intellectus agens repräsentirten weltmächtigen Denkens, welches allerdings erst durch seine Verschmelzung mit der augustinischen Ratio superior auf den Standpunkt des neuzeitlichen idealen Vernunftdenkens emporgehoben werden konnte. Nur in dieser Verschmelzung bot sich die Möglichkeit, über die den Entwickelungsgang der mittelalterlich-scholastischen und nachscholastischen christlichen Philosophie beherrschenden Oscillationen zwischen Platonismus und Aristotelismus (oder nachscholastischem Empirismus) hinauszukommen und der relativen Berechtigung beider gerecht zu werden.

Damit ist uns bereits auch im Allgemeinen der Maßstab für die Würdigung der älteren und neueren Versuche um die Gewinnung eines specifischen Augustinismus an die Hand gegeben. Sie fallen

unter verschiedene Gesichtspunkte, je nachdem sie eine Reaction gegen die Verflachung und Veräußerlichung des christlich-kirchlichen Heilsgedankens, oder die unter den Schutz des Namens Augustin's gestellte Opposition eines resuscitirten einseitigen Platonismus gegen den Aristotelismus bedeuten, oder endlich auf der unklaren Fusion des universalkirchlichen Ansehens Augustin's mit der Auctorität des Hauptes und Führers einer besonderen Schule entsprangen. Einer solchen unklaren Fusion verdankte die mittelalterliche Ordenstheologie der Augustiner-Eremiten ihr Entstehen, welche als Schola Aegydiana in's Leben trat, und unter mancherlei Wandlungen ihr Dasein bis in's vorige Jahrhundert herab fortsetzte. Wir beschränken uns in diesem Buche auf die mittelalterliche Entwickelungsepoche derselben unter vorherrschender Berücksichtigung ihrer beiden Hauptträger Ägydius de Colonna und Gregor von Rimini; um der dem Buche gestellten Aufgabe zu genügen, sollen nebenher auch die außer den Bereich dieser Schule fallenden Bemühungen des späteren Mittelalters um das Verständniß der augustinischen Gnadenlehre ihre Besprechung finden.

Zweites Capitel.

Die Augustiner-Eremiten als Vertreter des specifischen Augustinismus in der mittelalterlichen Scholastik.

Der Orden der Augustiner-Eremiten bildete sich im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts in Folge der Verschmelzung und einheitlichen Gliederung jener zahlreichen Eremitencongregationen, welche in Italien und anderen Ländern des Occidents existirend, ihren Bestand von den durch den heiligen Augustinus zum gemeinsamen Leben vereinigten Clerikern ableiteten; diese hätten sich — so lautete die Tradition jener Congregationen — durch die Vandalen aus Afrika vertrieben, über das Meer nach Europa geflüchtet, und daselbst theils als Einsiedler gelebt, theils zu ascetischen Genossenschaften sich zusammengethan, und in diesen beiden Formen ihres Bestandes sich ununterbrochen bis in's 13. Jahrhundert fortgepflanzt — eine Behauptung, die auch noch von

späteren Ordenschroniſten aus dem 16. und 17. Jahrhundert feſtgehalten wurde. Der Mangel einer feſten Einigung zog mancherlei Mißſtände und Störungen der kirchlichen Ordnung nach ſich, welche den Papſt Gregor IX. zu einem erſten regelnden Eingreifen veranlaßte.[1] Eine einheitliche Geſtaltung dieſes Genoſſenſchaftsweſens wurde unter Gregor's Nachfolger, Innocenz IV., angebahnt, welcher den vielen im tusciſchen Gebiete zerſtreut lebenden Eremiten auf ihre Bitten eine feſtgeregelte Lebensordnung vorſchrieb (1243), und ſie auf die Regel des heiligen Auguſtinus verpflichtete; von da an datirt die Benennung der Auguſtiner-Eremiten als einer kirchlich approbirten Genoſſenſchaft, obſchon die eigentliche Gründung und Organiſation des alſo benannten Ordens um einige Jahre ſpäter fällt. Dieſe vollzog ſich unter Papſt Alexander IV., welcher die Vereinigung der übrigen Eremitencongregationen in und außerhalb Italien mit der von ſeinem Vorgänger approbirten tusciſchen Genoſſenſchaft einleitete und durchführte; auf einem erſten Generalcapitel der vereinigten Auguſtiner-Eremiten in Rom (1256) legten die bisherigen Oberen der einzelnen Congregationen ihre Würden nieder, und wurde der bisherige Generalprior der Johann-Boniten, einer vordem ſchon kirchlich beſtätigten Fraction jener asceticiſchen Genoſſenſchaften, zum Generalprior der vereinigten Auguſtiner-Eremiten gewählt.

Der Orden zählte bereits bei ſeiner förmlichen Conſtituirung vier Provinzen, die italieniſche, franzöſiſche, deutſche und ſpaniſche, zu welchen binnen Kurzem eine engliſche Provinz als fünfte hinzukam. Gleich den Dominicanern und Franciscanern nahmen ſie alsbald regen Antheil am Betriebe der kirchlichen Schulwiſſenſchaft jenes Zeitalters, unterhielten zahlreiche Ordensſchulen, und gelangten zu Lehrämtern an den berühmten Hochſchulen zu Paris, Padua, Toulouſe, Oxford, Bologna, Salamanca. Der Orden weiſt bereits in den erſten anderthalb hundert Jahren ſeines Beſtehens eine beträchtliche Zahl von Männern auf, welche als gelehrte Theologen zu Ruf und Anſehen gelangten; dieſe ſind, da der Orden vornehmlich in Italien blühte, großentheils Italiener von Geburt, ſo Auguſtinus von Ascoli,[2] Angelus

[1] Vgl. Kolde: Die deutſche Auguſtiner-Congregation und Joh. von Staupitz (Gotha, 1879), S. 9.

[2] Vgl. über Auguſtinus Asculanus und alle folgenden Namen Oſſinger's Bibliotheca Augustiniana (Augsburg, 1768). Auguſtinus Asculanus gehört dem

von Camerino,[1] Ägydius Colonna, Jacobus Capocci von Viterbo, Prosper von Reggio, Augustinus von Ancona, Gerhard von Siena, Gerardus Serina,[2] Gregor von Rimini, die vier Freunde Petrarca's: Dionysius de Robertis oder Dionysius de Burgo,[3] Bonaventura Baduarius[4] und Bonsemblantes Baduarius,[5] Beide aus dem gräflichen Geschlechte Peraga, Ludovicus de Marsiliis,[6] sodann noch die durch ihre eigenthümliche Geistesrichtung bemerkenswerthen Gelehrten:

---

13. Jahrh. an, und war Regens studiorum in Pavia. Das Verzeichniß seiner handschriftlich existirenden theologisch-scholastischen Schriften bei Ossinger S. 80.

[1] Auch Angelus von Camerino gehört noch ganz dem 13. Jahrhundert an; Bonifaz erhob ihn zum Bischof, und wies ihm nacheinander drei Bisthümer zur Verwaltung zu. Über seine theologischen und scholastisch-philosophischen Schriften: Ossinger S. 184.

[2] Gerhard Serina aus Bergamo, Pariser Doctor, durch Innocenz VI. zum Bischof von Savona erhoben, † 1355. Verzeichniß seiner Schriften bei Ossinger S. 835 f.

[3] Dionysius de Burgo, so benannt nach dem Augustinerkloster Burgum S. Sepulchri im Spoletanischen, Pariser Doctor, durch Benedict XII. zum Bischof von Monopolis erhoben, † 1342. Aus dem Verzeichniß seiner Schriften bei Ossinger (S. 167) geht hervor, daß er außer der Theologie auch mit classischer Literatur sich beschäftigte, und neben der Poetik, Rhetorik und Politik des Aristoteles auch Virgil, Ovid, Seneca und Valerius Maximus commentirte. Petrarca beklagte seinen Tod in einem Briefe an König Robert von Neapel, den gemeinsamen Freund beider, siehe Ossinger a. a. O.

[4] Bonaventura Baduarius (oder Paduarius) aus Padua gebürtig, Pariser Doctor, und sodann 1362 an das von Innocenz VI. an der Bologneser Universität errichtete theologische Collegium berufen, später Ordensgeneral und endlich (1379) Cardinal. Er wurde 1388 in Rom meuchlings getödtet auf Anstiften des Fürsten von Padua, Franz von Carrara, dessen Vergewaltigungen des kirchlichen Rechtes er entgegengetreten war. Über seine Schriften siehe Ossinger S. 95 f. Als Professor in Bologna hatte er am Sarge seines Freundes Petrarca am 18. Juli 1374 die Leichenrede gehalten.

[5] Bonsemblantes Baduarius, Bruder des vorigen, † 1369. Das von Petrarca aus Anlaß seines Ablebens an Bonaventura Baduarius gerichtete Condolenzschreiben abgedruckt bei Ossinger S. 143 ff.; Verzeichniß seiner theologischen Schriften ebendas., S. 146.

[6] Ludovicus de Marsiliis, ein Florentiner, muß als Petrarca's Freund selbstverständlich dem 14. Jahrh. angehört haben; er wurde von demselben zu einer Widerlegung der Lehren des Averroes aufgefordert. Ossinger's Angaben über ihn sind äußerst unsicher, und fließen mit jenen über einen anderen gleichnamigen, dem 15. Jahrh. angehörigen Schriftsteller zusammen.

Johannes Becket aus Fabriano,[1] Paulus von Venedig.[2] Der französischen Ordensprovinz gehören an: Sanctius Arnoldus[3] und Simon Baringuedus oder Berenguerius;[4] der englischen die Brüder Johann und Robert Waldeby,[5] Thomas Edwardstown;[6] die spanische Ordensprovinz ist durch den in Paris lehrenden Alphonsus Vargas[7] repräsentirt; ausgezeichnete deutsche Mitglieder des Ordens sind Thomas von Straßburg, Henricus de Frimaria und der Erfurter Johann Klenke.[8]

Der dem fürstlichen Geschlechte der Colonna entstammte und in Rom geborene Ägydius (Aegydius Romanus, Aegydius Columnius) war der erste Augustiner-Eremit, der an der Pariser Hochschule zu einer Lehrkanzel gelangte. Als junger Mann von seinem Ordensgeneral Clemens von Picenum zum Zwecke wissenschaftlicher Ausbildung nach Paris gesendet, hatte er Thomas Aquinas zum Lehrer, und nahm, nachdem er feierlich zum Doctor promovirt worden war, später selbst die einstmalige Cathedra seines Lehres ein, wie er auch anläßlich der durch Tempier's und Kilwardby's Censurirungen ver-

---

[1] Johannes Becket wird als Abkömmling der berühmten englischen Familie bezeichnet, welche nach dem Martyrtode des Thomas Becket nach Italien übersiedelte und in Fabriano ihren bleibenden Aufenthalt nahm. Auch über ihn schwanken die Angaben, da er nach Einigen dem 14., nach Anderen dem 15. Jahrh. angehört. Als seine Schriften werden (Ossinger S. 112) Commentare zur Ethik und Politik des Aristoteles, eine Auslegung der vier Evangelien, sowie ein Liber concordiæ Platonis ad Scripturam bezeichnet.

[2] Paul von Venedig († 1429) gehörte der averroistischen Schule an; vgl. über ihn Renan, Averroes et l'Averroisme (3 edit.), p. 344 ff.

[3] Sanctius Arnoldus, aus Toulouse gebürtig, dem 14. Jahrh. angehörig, Sententiarier und Kanonist. Siehe Ossinger S. 791.

[4] Gleichfalls aus Toulouse gebürtig und Zeitgenosse des Arnoldus, Pariser Doctor. Schriften bei Ossinger S. 103.

[5] Beide aus York gebürtig und dem 15. Jahrh. angehörig. Robert Waldeby begleitete den schwarzen Prinzen nach Frankreich, promovirte an der Toulouser Universität zum Doctor der Theologie, wurde Bischof von Adura (Air), und von da auf den Dubliner erzbischöflichen Sitz transferirt. Johann Waldeby blieb in seiner Heimath, und rückte zur Würde eines Provinzials vor; ob er auch Bischof wurde, ist ungewiß. Über die Schriften Beider siehe Ossinger, SS. 959 ff. u. 962.

[6] Pariser Doctor, † 1396. Siehe Ossinger S. 310.

[7] Alphonsus Vargas aus Toledo promovirte in Paris zum Doctor, bekleidete nach seiner Rückkehr in sein Vaterland hohe Kirchenwürden, letztlich als Erzbischof von Toledo († 1366). Schriften bei Ossinger S. 914.

[8] Joh. Klenke, der sächsisch-thüringischen Provinz angehörig, Zeitgenosse des Papstes Johann XXII., Exeget, Sententiarier und Kanonist.

schiedener falscher Sätze hervorgerufenen Angriffe auf Thomas' Lehre zu den Vertheidigern derselben gehörte.[1] Während seines Aufenthaltes in Paris wurde die Aufmerksamkeit des Königs Philipp III. auf ihn gelenkt, der ihn zum Erzieher seines Sohnes, des nachmaligen Königs Philipp IV. bestellte. Dieses Verhältniß gab Ägyd Anlaß, sich in einem Seitenstücke zu Thomas' Werke de regimine principum zu versuchen. Da Philipp IV. als Nachfolger seines Vaters auf dem Königsthrone nach der Salbungsceremonie in Rheims von der Pariser Universität in einer feierlichen Anrede begrüßt werden sollte, so wünschte er seinen gewesenen Lehrer als Sprecher, dessen Anrede an den König uns aufbehalten blieb.[2] Auf dem Generalcapitel des Ordens in Rom 1292 wurde er zum Ordensgeneral erwählt; Papst Bonifaz VIII. erhob ihn 1295 auf den erzbischöflichen Stuhl von Bourges und ernannte ihn im folgenden Jahre zum Primas von Aquitanien; Clemens V. hatte bereits Ägyd's Aufnahme in's Cardinalcollegium als bevorstehend angekündiget, der Tod des Papstes kam jedoch dem Vollzuge seines angekündigten Vorhabens zuvor. Ägydius starb zu Avignon 22. December 1316; seine Leiche wurde nach Paris gebracht und in der Ordenskirche daselbst bestattet.

Während Ägyd noch in Paris lehrte, hatte bereits ein zu Florenz gehaltenes Generalcapitel des Ordens vom Jahre 1287 den Beschluß gefaßt, Ägyd's Lehrweise als gemeingiltige Norm für alle Schulen des Ordens vorzuschreiben.[3] In der That ist auch eine Reihe von Männern zu nennen, welche sofort, theils noch als Zeitgenossen, theils als unmittelbare und mittelbare Schüler des durch den Ehrennamen Doctor fundatissimus ausgezeichneten Ägydius mehr oder weniger in den durch ihn vorgezeichneten Bahnen sich bewegten. Der älteste unter ihnen ist Jakob Capocci (Doctor speculativus zubenannt,

[1] Über die Frage nach dem wirklichen Verfasser des dem Ägydius Romanus zugeschriebenen Defensorium seu correctorium corruptorii librorum S. Thomæ vgl. meine Schrift: D. hl. Thom. v. Aq. I, S. 862.

[2] Mitgetheilt bei Ossinger S. 238 ff.

[3] Das Decret lautet: Quia venerabilis magistri nostri Fratris Aegydii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas prædicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant eisdem præbentes assensum, et ejus doctrinæ omni, qua poterunt, sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores. Siehe Ossinger S. 237.

† 1308), der fast gleichzeitig mit Ägydius in Paris anwesend, Thomas Aquinas und Bonaventura zu Lehrern hatte, und dann später selbst auch das theologische Lehramt an der Pariser Hochschule verwaltete; gleich Ägydius gelangte er zu hohen kirchlichen Ehren, und starb als Erzbischof von Benevent. Als Ägydianer ist er zu bezeichnen, sofern er, vermuthlich einer besonderen Weisung zufolge, Ägyd's Sentenzenwerk für den Gebrauch der Ordensschulen zurichtete, ohne indeß zum bloßen Epitomatur herabzusinken.[1] In einem ähnlichen Behältniß wie Capocci, stand auch Augustinus Triumphus aus Ancona († 1328) zu Ägyd,[2] indem auch er noch Thomas' Unterricht in Paris genossen und sich als Pariser Lehrer selbstständig durchgebildet hatte. Seine spätere Lebenszeit war vornehmlich praktischen Zwecken gewidmet; der Fürst von Padua Franz Carrara zog ihn nach Padua, wo er vornehmlich als Prediger wirkte; die Könige Karl II. und Robert von Neapel betrauten ihn mit politischen Sendungen, als Mann der Kirche gab er sich in seiner dem Papste Johann XXII. gewidmeten Schrift de potestate ecclesiastica[3] zu erkennen. Zur festen Stätte der Ägydischen Doctrin schien Bologna ausersehen zu sein; wenigstens treffen wir daselbst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf zwei angesehene Lehrer der Ägydianischen Theologie: Gerhard von Siena und Prosper von Reggio,[4] welche beide in Paris gebildet

[1] Aegydii volumen in compendium adducit — heißt es bei Ossinger S. 203, von seiner Abbreviatio sententiarum Aegydii Columnii — multa tamen addit ubique, ut potius Jacobi quam Aegydii dici debeat.

[2] Näheres hierüber in meiner Schrift: Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlichen Einkleidung und Gestaltung (Wien, 1882), S. 42 ff. Augustinus Triumphus war auch der Beginner des durch Bartholomäus Urbinas zu Ende geführten Milleloquium S. Augustini (wiederholt gedruckt Lyon 1555, Paris 1645 u. 1672), und Verfasser des Milleloquium S. Ambrosii (gedruckt Lyon 1556), siehe Ossinger, S. 210.

[3] Vgl. über dieselbe meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 532. — Die Augustiner Eremiten hielten treu zum päpstlichen Stuhle, und legten diese ihre Gesinnung in mehreren kirchenpolitischen Schriften nieder. Hieher gehören Capocci's Libri duo de regimine christianitatis (dem Papste Clemens V. gewidmet, siehe Ossinger, S. 203), Alexander's a St. Elpidio († 1325) Libri duo de jurisdictione Imperii et auctoritate Summi Pontificis (abgedr. in Roccaberti's Bibliotheca Pontificia), des Bartholomäus Urbinas Liber de Romani Pontificis Christi Vicarii auctoritate (siehe Ossinger, S. 211).

[4] Über Gerhard v. Siena Näheres im Verlaufe dieses Buches. Bezüglich Prosper's vgl. meine Abhandl.: Augustinische Psychologie u. s. w., S. 4, Anm. 3, u. S. 46, Anm. 2. Das Biographische über Beide bei Ossinger SS. 737 u. 827.

und zu Lehrern graduirt in Bologna als Lectoren verwendet wurden. An der Pariser Universität wurde die Ägydianische Doctrin durch Albert von Padua, einen unmittelbaren Schüler Ägyd's,[1] besonders glanzvoll aber durch Simon Baringuedus vertreten[2] Auch der aus Thüringen gebürtige Henricus de Frimaria (c. a. 1340) lehrte in Paris ägydianische Theologie,[3] kehrte sodann nach Deutschland zurück, um in verschiedenen Collegien seines Ordens in derselben Weise für den Unterricht thätig zu sein. Ein getreuer Jünger Ägyd's war auch noch Thomas von Straßburg, aus Hagenau im Elsaß gebürtig, der in Paris und Straßburg lehrte, 1345 zum Ordensgeneral wurde, und 1357 in Wien sein Leben beschloß.[4] Seine Leiche ruht in der Augustinerkirche zu Wien an derselben Stätte, an welcher das Jahr darauf sein Nachfolger im Generalate, Gregor von Rimini, bestattet wurde.

Mit Gregor von Rimini tritt eine zeitweilige Wendung in der Lehrweise des Ordens ein, und wird die Continuität der Ägydischen Schule durchbrochen. Gregor war während seines Pariser Aufenthaltes mit der Theologie Occam's vertraut geworden; und so wenig er auch auf die kirchlich-politischen Doctrinen Occam's eingehen mochte, welche von den Theologen der Augustiner-Eremiten eifrigst bekämpft wurden, bildete sich in ihm doch die Überzeugung, daß die Augustinische Lehre, um in ihrer wahren und echten Gestalt dargestellt werden zu können, von allen Verquickungen mit einem speculativen Peripatetismus losgelöst werden müsse. Die von der Richtigkeit dieser seiner Ansicht überzeugten Anhänger seiner Doctrin legten ihm das Prädicat Doctor authenticus bei. Galt die Abweichung von der Doctrin Ägyd's nach einer Richtung hin für erlaubt, so darf es nicht überraschen, daß dieselbe Freiheit nach einer entgegengesetzten Richtung hin in Anspruch

[1] Vgl. über ihn Ossinger S. 668 ff.

[2] Ossinger (S. 103) citirt zum Belege hiefür eine Äußerung über Baringuedus aus dem Buche des Tolosaner Rechtsgelehrten Nicolas Bertrand († 1527) de Theologis Tolosanis: Hic profecto vas scientiarum existit, acerrimus disputator, memoriosus valde, Aegydianæ disciplinæ assertor subtilis multum et copiosus.

[3] Eines seiner gedruckten Werke ist betitelt: Additiones ad Libros Sententiarum una cum commentario Aegydii Romani. Cöln, 1513.

[4] Seine Libri IV in Magistrum Sententiarum erfreuten sich in Folge ihrer faßlichen Kürze besonderer Beliebtheit, und erlebten eine Reihe von Druckausgaben: Straßburg, 1490; Venedig, 1564, 1588; Genua, 1585; Genf, 1635.

genommen wurde, und Paulus von Venedig in Padua sich von den Strömungen des dort herrschenden Averroismus fortreißen ließ. Der gleichfalls in Padua lehrende Johann Rochus de Portiis, der von dem Ordensgeneral Augustinus Romanus mit der Reformation des Paduaner Conventes der Augustiner-Eremiten beauftragt wurde (1432), scheint auf die Restituirung der Ägydianischen Lehrweise daselbst hingewirkt zu haben, die er auch in seinen Lehrschriften vertrat.[1] In der That sehen wir von da an die Stetigkeit der Ägydianischen Tradition im Orden, bis auf einen gewissen Grad wenigstens, wieder hergestellt; erklärte Vertreter derselben treten uns jedoch erst von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an entgegen. Die Bemühungen um Resuscitation oder Continuation der Doctrina Aegydiana gehen in den letzten Decennien des 15. Jahrhunderts und während des 16. Jahrhunderts zum größeren Theile in der Herstellung von Druckausgaben der Werke Ägyd's,[2] seiner Genossen und Schüler

[1] Vgl. Ossinger S. 712.

[2] Der weitaus größere Theil der Schriften Ägyd's, seiner Genossen und Schüler ist bloß handschriftlich vorhanden. Von Ägyd's Schriften werden als gedruckt angegeben: In artem veterem, videlicet de universalibus, prædicamentis, postprædicamentis, sex principiis Gilberti Porretani et perihermeneias (Venedig, 1507, 1582; Bergamo, 1591). — Commentaria in libros Priorum Analyticorum (Venedig, 1499, 1504, 1522). — In libros Posteriorum (Venedig, 1488, 1495, 1500 u. ö.). — Expositio in libros Elenchorum (Venedig, 1496, 1499, 1530). — In octo libros Physicorum (Padua, 1483, 1499). — In tres libros Rhetoricorum Aristotelis (Venedig, 1515). — De bona fortuna, de vita et morte (Venedig, 1496, 1551). — Super textum Aristotelis de generatione et corruptione, ac etiam 26 quæstiones in eundem librum (Venedig, 1498, 1520, 1567). — Super tres libros de anima (Venedig, 1496, 1500) — Tractatus de gradibus formarum, quæstiones duæ de materia coeli, et unica de intellectus possibilis pluralitate (Padua, 1493, 1500, 1502, 1552). — Quæstiones metaphysicales (Venedig, 1499, 1501, 1552). — De formatione corporis humani (Paris, 1551; Venedig, 1528; Rimini, 1626). — Libri tres de regimine principum (Rom, 1472 u. ö.; Venedig, 1502, 1585). — Super authorem libri de causis (Venedig, 1550). — Sentt. Lib. I (Venedig, 1492, 1521, 1571); Sentt. Lib. II (Venedig, 1482, 1492, 1582); Sentt. Lib. III (Rom, 1623). — Lucubrationes in Petrum Lombardum, et Henrici de Frimaria (Urimaria) additiones (Basel, 1516). — Quodlibetica (Bologna, 1481; Venedig, 1496, 1502, 1504). — Quæstiones de esse et essentia (Leipzig, 1493; Venedig, 1503). — Quæstiones 14 de cognitione angelorum, quæstiones 10 de mensura angelorum, et de subjecto theologiæ (Venedig, 1503, 1504). — Theoremata de Sacramento Altaris (Bologna, 1481). — Quæstio in utramque partem pro et contra pontificiam

auf.[1] Der hervorragendste Gelehrte des Ordens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der Cardinal Ägydius von Viterbo († 1532) vertrat in seinen theologischen und philosophischen Schriften den Platonismus der italienischen Renaissance, der bei ihm mit einer ausgesprochenen Hinneigung zur theosophischen Geheimweisheit der Kabbala verbunden war; die wieder in die Bahnen der scholastischen Peripatetik einlenkenden Ordenstheologen schwankten zwischen Thomismus und Scotismus, wozu ihnen Geist und Haltung der Ägydianischen Doctrin Anlaß gab, bis endlich Raphael Bonherba († 1681) in derselben die entsprechende Vermittelung zwischen Thomismus und Scotismus gefunden zu haben meinte.[2] Erklärte Ägydianer sind der Genuese Augustinus Arpe,[3] die beiden Portugiesen Franciscus ab Annuntiatione († 1720)[4] und Josephus a St. Antonio († 1727),[5] während Nicolaus Garvardi († 1715) als reformirender Neubegründer der Ägydianischen Doctrin auftrat, andere durch Gelehrsamkeit hervorragende Ordenstheologen aber, wie Christianus Lupus, Henricus de Noris, Fulgentius Bellelli, Laurentius Berti, sich unmittelbar auf Augustinus zurückzogen.

---

potestatem et literam seu bullam Bonifacii VIII ad Philippum Pulchrum regem scripta (abgedr. in Goldast's Monarch. S. J. R. Frankfurt, 1614, Tom. II. Gilt nicht als echt). — De renunciatione Papæ sive Apologia Bonifacii adversus obtrectatores (abgedr. in Roccaberti's Biblioth. Pontif., Tom. II). — Oſſinger macht nebstdem noch (SS. 245 ff.) zwei Sammelbände verschiedener Arbeiten Ägyd's namhaft, deren einer zu Neapel 1525 (u. Wien 1641), der andere zu Rom erschien, zusammt einem Verzeichniß anderer, in verschiedenen Bibliotheken aufbewahrter Abhandlungen Ägyd's.

[1] Oſſinger (S. 664) bezeichnet den Mauritius von Parma († 1594) als denjenigen, der vornehmlich um Sammlung der Schriften Capocci's, Augustin's von Ancona sich verdient gemacht und die Quodlibetica Gerhard's von Siena edirt habe (Viterbo, 1567). — Verzeichniß der gedruckten Schriften Augustin's von Ancona und Gerhard's von Siena bei Oſſinger SS. 45 u. 828.

[2] Disputationes totius philosophiæ, in quibus omnes philosophicæ inter D. Thomam et Scotum controversiæ principaliter cum doctrina nostri Aegydii Columnii illustrantur. Palermo, 1671.

[3] Summa totius theologiæ Aegydii Columnii in 5 Tomulis. Bologna, 1701.

[4] Philosophia ad mentem doctoris fundatissimi B. Aegydii Columnii. 3. Voll. 4°.

[5] Vgl. Oſſinger S. 61: In theologia doctrinam nostri Aegydii Columnii secutus est illamque propugnavit.

Drittes Capitel.

Der allgemeine Charakter der Ägydianischen Doctrin, Ursachen des zeitweiligen Abweichens von ihr innerhalb der mittelalterlichen Augustinerschule.

Der specifische Charakter der Lehre Ägyd's gibt sich im Allgemeinen zu erkennen durch seine Auffassung der menschlichen Seele als geschöpflicher Nachbildung der göttlichen Dreieinheit, durch die ihm eigenthümliche Angabe, daß Gott als Vollender (Glorificator) das specifische Object der Theologie sei, und daß die in der Einigung der Seele mit Gott als ihrem ungeschaffenen Urbilde bestehende Seligkeit ein Act des Willens, nicht des Intellectes sei. Vor Allem ist hieraus zu entnehmen, daß Ägyd's Lehre wesentlich auf theologischem Grunde stehe; denn die Erkenntniß des specifischen Wesens der Seele als einer Nachbildung der göttlichen Dreieinheit gehört wesentlich der Theologie an. Weiter erhellt aus dem Gesagten, daß in seiner Theologie das speculative Element zurückgedrängt, und dafür das affective Moment bevorzugt wird; die Seligkeit soll nicht, wie bei Thomas Aquinas, primär eine höchste überschwengliche Befriedigung des intuitiven Intellectes, sondern ein Act der Voluntas, des menschlichen Begehrungsvermögens sein.

Diese ersten allgemeinen Angaben über Ägyd's Lehre reichen aus, das im vorigen Abschnitte erwähnte Schwanken späterer Theologen der Augustiner-Eremiten zwischen den Auctoritäten des heiligen Thomas und des Duns Scotus vollkommen erklärlich zu machen. Ägyd's Angabe über das Wesen der gottesbildlichen Seele steht im Einklange mit jener des Duns Scotus, der zufolge seiner Ansicht von der Incommensurabilität zwischen unendlichem und endlichem Sein von einer Nachbildung der göttlichen Essenz durch eine creatürliche Substanz nichts wissen will, und daher nur die Personsdreiheit, nicht aber die Essenz Gottes als solche in der menschlichen Seele nachgebildet sehen will, während Thomas die Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit

durch die Nachbildung der göttlichen Essenz im denk- und willensfähigen Seelenwesen unterbaut sein läßt. Eben so berührt sich Ägydius mit Scotus, wenn er den Actus beatitudinis, welchen Thomas als einen Act des schauenden Intellectes faßt, formaliter in einem Actus voluntatis bestehen läßt. Sofern er den Liebesgenuß der mit Gott vereinigten Seele durch die theologische Erkenntniß relativ anticipirt werden läßt, attribuirt er der Theologie einen von Scotus mißbilligten affectiven Charakter, welchen er als einen vom Intellectus practicus und Intellectus speculativus unterschiedenen Wissenshabitus bezeichnet. Sofern nun dieser nach Ägyd's ausdrücklicher Erklärung[1] dem speculativen Habitus näher steht, als dem praktischen Wissenshabitus, nähert sich seine Auffassung der Theologie jener des Thomas Aquinas, mit welchem er auch dieß gemein hat, daß er die Theologia viatorum in ein Subalternationsverhältniß zur Scientia divina und zur Scientia beatorum stellt,[2] obschon er die von Thomas hiemit verbundene Idee einer Participation des menschlichen Intellectes an der Scientia divina ablehnt, und in Folge dessen auch die hieraufgestützte Idee eines in der Theologie gipfelnden Gesammtsystems der menschlichen Wissenschaften preisgibt. So wenig nämlich die Wissenschaft Gottes jene der Seligen, und die Wissenschaft Beider die Wissenschaft des Menschen ist, eben so wenig fällt das Licht der theologischen menschlichen Erkenntniß in den Bereich der rein menschlichen Wissenschaften hinein; es verbleibt somit nur das Verhältniß der Unterordnung der niederen menschlichen Wissenschaften unter die Theologie als höchste Wissenschaft,[3] so wie dieser unter die englische und göttliche Wissenschaft[4] unter Ausschluß

[1] Sentt. I. Prolog., ps. 4, qu. 1.

[2] Sentt. I, Prolog., ps. 1, qu. 1, art. 2.

[3] Cum theologiæ competit attingere optimum (scil. Deum), sed per se loquendo et directe non attingit illud secundum rationis modum sed secundum revelationis formam, igitur competit ei, quod consequitur scientia ex eo, quod attingit optimum, non autem ipsum attingit secundum ordinem rationis; ancillabuntur ergo singulæ scientiæ theologicæ, et eas omnes in suum assumet obsequium, non tamen eorum principia declarabit. Prolog. ps. 1, qu. 1, art. 3.

[4] Scientia beatorum subalternat sibi theologiam, quia, licet utraque sit de optimo, illa tamen magis illud optimum apprehendit. . . . Sicut in humanis scientiis principia scientiæ subalternatæ non sunt nota in illa scientia sicut in superiori, ita principia certitudine speculationis assumta a theologo non sunt clara in theologia, sunt tamen clara in scientia beatorum . . . .

aller Participation der niederen Wissenschaft am Erkenntnißinhalte der höheren.[1] Darum gesteht er auch der Theologie den Weisheitscharakter nicht in jenem Sinne zu wie Thomas, der in der theologischen Wissenschaft die oberste Directive aller anderen menschlichen Wissenschaften erkennt, sondern wegen der Dignität ihres Objectes und wegen der höheren und vornehmeren Weise, auf welche wir zur Kenntniß dieses Objectes gelangen.[2]

Obschon Ägydius gleich Duns Scotus die Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele in die Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit setzt, so hält er diesen Gedanken doch nicht mit jener Ausschließlichkeit fest, wie Duns Scotus, der zufolge seiner Annahme einer Zusammengesetztheit alles Geschaffenen aus Materie und Form in keiner geschöpflichen Substanz ein Nachbild der göttlichen Essenz als solcher zu erkennen vermag, und darum durch die Seeleneſſenz als solche die drei göttlichen Personen und Gott quoad earum unitatem essentialem, nicht aber die Essenz als solche repräsentirt werden läßt,[3] während Thomas[4] das göttliche Wesen als solches durch die Essenz der Seele nachgebildet werden läßt, und die Möglichkeit einer Nachbildung der Dreieinheit in der realen Unterschiedenheit der Seelenpotenzen von der Seeleneſſenz begründet findet. Ägydius geht hinter Thomas zurück, und verwischt auch den von Scotus[5] festgehaltenen

---

Sicut ea, quæ tradit apparentia sive navalis de cursu astrorum, intuetur eam modo grosso, astronomus autem ea videt modo subtili, ita ea quæ tradit theologus de unitate essentiæ et trinitate personarum, ea intuetur modo grosso, quæ Deus et beati subtiliter intuentur. Prolog. ps. 1, qu. 1, art. 2.

[1] Sicut scientia beatorum et divina est de optimo, quia de Deo, ita et theologia est principaliter de optimo quia de Deo .... In humanis scientia subalternata dicit quia, cujus scientia subalternans dicit proper quid; in considerationibus autem de Deo proprie non est assignare quia et propter quid, quia omnia, quæ existunt in Deo, Deus sunt et causa carent. Ibid.

[2] Scientia est cognitio rerum humanarum, sapientia est divinarum, ut dicit Aug. Trin. XIV, c. 1 et XIII, c. 19; et secundum istum modum sola theologia proprie est scientia. Nam etsi aliæ scientiæ sunt de divinis, sunt tamen de his modo humano, et ideo non proprie de divinis sunt; ista autem est de divinis modo divino, quia Deus revelavit nobis. Prolog. ps. 2, qu. 1.

[3] Vgl. Scot. Report. 2 dist. 15, n. 22.

[4] Vgl. Thom. qq. de Anima, art. 12, ad 6tum.

[5] Vgl. Scot. l. c.: Imago est præsentativa totius, et in hoc differt a vestigio, quod est repræsentativum partis quantitativæ distinctæ, et totius solum arguitive.

Unterschied zwischen Bild und Spur, wenn er die Spur als Repräsentation des Göttlichen quoad communia, die Imago als Repräsentation des Göttlichen quoad personalia versteht.[1] Daraus hat man zu folgern, daß die Seelenessenz als solche und abgesehen von ihren Potenzen kein Bild der göttlichen Wesenheit darstellen könne, was insofern richtig wäre, als die intellective Seele, weil und sofern sie Geist ist, ohne Intellect gar nicht gedacht werden kann, wenn es nur von Ägyd's Seite auch so gemeint wäre; er sagt jedoch ausdrücklich,[2] soweit man in den drei Seelenvermögen als solchen: Memoria, Intellectus, Voluntas die Abbildung der göttlichen Dreieinigkeit erkenne, gehöre der Intellectus agens nicht zur Imago, sondern erst dann und insoweit, als man diese Vermögen in den ihnen entsprechenden Actus und Habitus actuirt und entwickelt denkt. Wodurch aber, fragen wir, ist denn die Menschenseele Geist, wenn nicht durch den Intellectus agens, und wie soll sie anders, denn als Geistnatur gottesbildlich sein können? Ägydius rechtfertiget seine Auffassungsweise durch eine eigenthümliche Combination einer augustinischen Äußerung[3] mit einer averroistischen,[4] um den Gedanken auszuführen, daß das in der Seele auszudrückende Bild Gottes von der Seele als solcher unterschieden sei, und wenn es derselben aufgetragen wird, zuerst bloß in seinen Umrissen, weiter aber mit vollen Farben aufgetragen werden könne; letztlich könne man die Seele selbst, welcher das Bild aufgetragen wird, als Bild nehmen. Die erste Umrißzeichnung ist in der Dreiheit der Vermögen Memoria, Intellectus, Voluntas gegeben; unter Intellectus hat man hier den Intellectus possibilis zu verstehen. Die Umrisse erhalten lebendige Gestalt, wenn die Vermögen

[1] Vgl. die hieher bezüglichen Belegstellen aus Ägydius in meiner Schrift: Augustinische Psychologie u. s. w., S. 6 f.

[2] Quodlibet. V, qu. 8.

[3] Vgl. Aug. Trin. XV, c. 22: Aliud est Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re alia, propter quam imaginem simul et illud, in quo sunt hæc tria imago dicitur, sicut imago dicitur simul et tabula et quod in ea pictum est, sed propter picturam quæ in ea est, simul et tabula nomine imaginis appellatur.

[4] Ut declarat Commentator in 3 de Anima, sicut aer recipiendo species recipit et lumen corporale, sic intellectus noster possibilis recipiendo species rerum recipit et lumen intellectus agentis, ita quod ipsum lumen intellectus agentis fit perfectio intellectus possibilis, cum aliquid intelligit. Quodlibet. V, qu. 8.

in Thätigkeit treten; und hier intervenirt der Intellectus agens als Perfector des Intellectus possibilis, der ohne Vermittelungsthätigkeit des Intellectus agens nicht actu sein kann. Der Intellectus agens verhält sich zum Intellectus possibilis als Form desselben, und wirkt dieß Doppelte, daß der Intellectus possibilis im Lichte der göttlichen Wahrheit sehen kann, und daß die sinnlichen Vorstellungen, deren gedankenhafter Inhalt im Lichte der göttlichen Wahrheit geschaut werden soll, sich dem Intellectus possibilis vernehmbar machen. Ägydius vergleicht in Bezug auf die erstere der angegebenen beiden Wirkungen den Intellectus agens mit der Diaphaneität der Luft; wie diese in Kraft ihrer Diaphaneität, die eine Perfection der Luft ist, das von irgend einem Körper ausgehende Licht zu recipiren fähig ist, eben so ist in Kraft des Intellectus agens der Intellectus possibilis befähiget, die Sinnenbilder der Dinge zu appercipiren, er ist die Lichtkraft des Intellectus possibilis als geistigen Seelenauges. Er wirkt aber überdieß auch auf die Sinnenbilder (phantasmata) ein, daß sie sich dem Intellectus possibilis vernehmbar machen; er macht sie demselben sehbar. Er ist nach dieser seiner doppelten Wirkung als Habitus des Intellectus possibilis zu bezeichnen. Daraus erklärt sich, weßhalb, wenn von der Nachbildung der göttlichen Personsdreiheit durch die noch nicht in Thätigkeit übergetretenen Seelenvermögen die Rede ist, der Intellectus agens nicht zur Imago zu rechnen ist. Da ferner sowol der Intellectus possibilis als auch der Intellectus agens von Ägydius als etwas von der Essenz der Seele reell Unterschiedenes angesehen werden, so erklärt sich weiter, wie er die Imago als etwas von der Seele als solcher Unterschiedenes, und letztere gleichsam als die Tafel, auf welche das Bild aufgetragen ist, ansehen kann.

Wir können nicht zugestehen, daß Ägydius sich zu einer vollkommen in sich vermittelten Vorstellung vom Intellectus agens durchgearbeitet hätte. Er soll vom Anfange her als reale Form des Intellectus possibilis gegeben sein, und doch nicht zu der durch die Seelenpotenzen als solche repräsentirten Imago Dei triuni gehören. Ägyd sucht dieß dadurch zu rechtfertigen, daß der Intellectus agens keine vom Intellectus possibilis real unterschiedene Potenz sei, und sich erst beim Übergange des Intellectes aus dem Stande der Potenzialität in jenen der Actualität als Agens bemerkbar mache. Hiebei sei es aber nicht eine Action auf den Intellectus possibilis, von welchem

er ja gar nicht real unterſchieden ſei,[1] ſondern eine Action auf die ſinnlichen Phantasmen, was ihn in ſeiner Unterſchiedenheit vom Intellectus possibilis vernehmbar mache. Ägydius gibt dadurch, daß er den Intellectus agens mit dem Intellectus possibilis Eine Potenz conſtituiren läßt, die von Thomas dem Intellectus agens als ſpecifiſche Eigenheit zugeſchriebene abſtractive Thätigkeit Preis; er hat mit Thomas nur die reale Unterſchiedenheit der intellectiven Seelenpotenzen von der Seeleneſſenz gemein, welche Unterſchiedenheit er in höchſt eigenthümlicher Weiſe zu einem Argumente für die Incorruptibilität des menſchlichen Seelenweſens verwerthet.[2] In Bezug auf das Universale aber, zu deſſen Subjecte Thomas den menſchlichen Intellect macht, der es mittelſt des Intellectus agens aus den Phantasmen hervorziehe, weicht Ägydius entſchieden von der thomiſtiſchen Doctrin ab; denn er läßt das Universale nicht im Intellecte, ſondern in dem vom Intellecte apprehendirten Dinge ſubjectiren.[3] Er gibt darum auch eine von der thomiſtiſchen Definition der Abſtraction abweichende Begriffsbeſtimmung derſelben,[4] und ſpricht von einem Zuſammenſein zweier

[1] Cum intellectus agens et possibilis ambo sint in tertio ut in anima, et neutrum illorum habeat per se esse, et utrumque habeat esse reale, et ambo fluant naturaliter ab anima, et unum sit simpliciter actu ens respectu alterius, oportet intellectum agentem esse formam et perfectionem ipsius intellectus possibilis. Ex prima itaque conditione intellectus agentis, ut quæ se habet ut actu ens, et intellectus possibilis se habet ut quid passivum et susceptivum, possumus arguere, quod intellectus agens non influendo aliam activitatem, sed seipso perficit intellectum possibilem. L. c.

[2] Vgl. hierüber: Auguſtiniſche Pſychologie u. ſ. w., S. 15 f.

[3] Philosophus vult, quod in intellectu componente et dividente sit verum et falsum; igitur ipsum subjectum veritatis est intellectus; non tamen est subjectum universalis et temporis. Nam natura rei considerata præter conditiones materiæ, quæ est universale, est in ipsa re, eo quod non prædicatur de re essentialiter, nisi quod est in re; et prius et posterius in motu, quæ ut numerantur ab anima, habent rationem temporis, propter talem numerationem non removentur a motu, sed sunt in eo sicut in subjecto. 1 dist. 9, ps. 2, princ. 2, qu. 1.

[4] Thomas definirt die Abſtraction: Cognoscere id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata (1 qu. 85, art. 1). Bei Ägydius (1 dist. 26, princ. 1, qu. 3) heißt es: Quicquid abstrahitur ab aliquo, habet unitatem cum illo, quia si non haberet unitatem cum eo, non posset abstrahi ab eo. Hoc enim sonat abstrahere: Intelligere aliquid, quod est in aliquo, non prout est in illo, ut videtur velle Philosophus 2 Physic. text. comm. 18.

Res in dem Objecte, von welchem etwas abstrahirt wird; diese beiden Res sind dasjenige, was abstrahirt wird und dasjenige wovon abstrahirt wird, obschon dieses Zusammensein in dem Falle, in welchem es sich um die Abstraction des Universale vom Sinnending handelt, ein accidentelles Zusammensein ist,[1] weil das Universale oder der Allgemeingedanke eines bestimmten Dinges nicht nur, soweit er ante rem als ewiger Gedanke Gottes vorhanden ist, sondern auch soweit er in den wirklichen Dingen ausgedrückt ist, einen von der Variabilität der sinnlichen Selbstdarstellungen der Dinge unabhängigen Bestand hat.[2] Das Universale post rem aber hat, obschon es dem Intellecte inhärirt, einen von den Dingen abhängigen und durch dieselben causirten Bestand.[3] Also ist es in den Dingen selbst vorhanden. Letzteres wird nun auch von Duns Scotus behauptet, jedoch in einem etwas mehr restringirten Sinne, als bei Ägydius, weil der Intellectus agens bei Duns Scotus eine reellere Bedeutung hat als bei Ägydius. Ersterer schreibt dem Intellectus agens ein actives Hineinsehen in das Wesen des durch das Phantasma präsentirten Dinges zu, während bei Ägydius bloß von einer passiven Apperception des Wesens des durch das Phantasma sich präsentirenden Dinges die Rede sein kann. Es ist die im Lichte der göttlichen Wahrheit appercipirte göttliche Idee des Dinges, welche sich dem menschlichen Intellecte in der intellectiven Apprehension des Sinnendinges offerirt, und das im Phantasma sich repräsentirende äußere Ding ist der sinnliche Mittler jener intellectiven Apprehension.

Dieß ergibt sich als Consequenz des Zusammenfließens des Intellectus agens und Intellectus possibilis in Eine Potenz. Ägydius hält jedoch an dieser Auffassungsweise des Intellectes nicht consequent

---

[1] Abstrahitur quiditas rei a conditionibus materiæ, et subjectum a passionibus, et universaliter substantia ab accidentibus, ex quibus omnibus habet fieri unum per accidens. L. c.

[2] Universalia sunt æterna — sagt Ägydius vom Universale in re — non quod non inceperint esse, sed quia sunt abstracta a conditionibus materiæ, quæ sunt hic et nunc, ratione quorum variabilitas temporum habet esse. 1 dist. 15, ps. 2, princ. 1, qu. 3.

[3] Species quæ est in intellectu abstracta a rebus, dicitur universale, eo quod habet respectum ad plura, non quia de pluribus prædicatur, sed quia pluribus est similis .... Talis species est inhærens et dependens; inhærens intellectui, dependens a rebus ... cum sit a rebus abstracta et ab ipsis causata. 1 dist. 19, ps. 2, princ. 1, qu. 1.

feſt, ſondern bekennt ſich im zweiten Buche ſeines Sentenzenwerkes zu einer anderen, durch welche das im erſten Buche über die Unterſcheidung der intellectiven Vermöglichkeiten der Seele Geſagte[1] förmlich zurückgenommen wird. Würde der Inhalt beider Bücher nicht getreu als ägydianiſche Lehre von Thomas von Straßburg reproducirt, ſo könnte man zweifeln, ob der zweite Theil des ägydianiſchen Sentenzenwerkes wirklich denſelben Verfaſſer habe, wie der erſte Theil, wie denn überhaupt der Gedanke einer Umarbeitung ſeines Inhaltes durch einen Anderen oder durch Ägydius ſelbſt nicht ausgeſchloſſen bleibt. Sei nun dem wie immer, ſo viel liegt offen da, daß ſich in den hieher bezüglichen Äußerungen des zweiten Theiles der Einfluß der herrſchenden peripatetiſchen Schulwiſſenſchaft auf Koſten der im erſten Theile angeſtrebten Conformation mit dem rein auguſtiniſchen Geiſte geltend macht. Während im erſten Theile dem adoptirten pſychologiſchen Ternare Auguſtin's zu Liebe Intellectus possibilis und Intellectus agens als Eine Potenz genommen werden,[2] wird im zweiten Theile[3] auf die Auseinanderhaltung Beider als zweier von einander unterſchiedener Potenzen gedrungen, und eine in den oben reproducirten Äußerungen Ägyd's nicht zugelaſſene Einwirkung des Intellectus agens auf den Intellectus possibilis behauptet.[4] Freilich ſoll damit die paſſiviſtiſche Grundauffaſſung des intellectiven Denkens nicht alterirt,[5]

---

[1] Es findet ſich wiedergegeben in meiner Schrift: Auguſtiniſche Pſychologie u. ſ. w., SS. 12 u. 34 f.

[2] Auch Jakob von Viterbo (Quodlibet. I, qu. 12) hält die Einheit Beider feſt, wird aber von Thomas von Straßburg bekämpft, der für die reale Unterſchiedenheit Beider eintritt: Unum et idem indistinctum realiter respectu ejusdem non potest esse simul in actu et in potentia. Sed anima nostra est in potentia respectu formarum intelligibilium seu specierum, cum sit potentia receptiva earum, et est in actu respectu earum, cum sit factiva earum; res enim in phantasia existentes sunt potentia intelligibiles, nec possunt actu recipi in intellectu possibili, nisi fiant actu intelligibiles. Igitur secundum aliam et aliam potentiam istæ oppositæ conditiones conveniunt ipsi animæ intellectivæ. 2 dist. 24, art. 1; ebendaſelbſt die Beantwortungen der einzelnen Argumente für die reelle Einheit beider Potenzen.

[3] 2 dist. 24, ps. 1, qu. 2, art. 4.

[4] Omne quod movetur, ab alio movetur; et quia intellectus possibilis movetur ab intellectu agente, alia et alia res erit hic intellectus et ille. 2 dist. 24, ps. 1, qu. 2, art. 4.

[5] Cum intelligere nostrum sit quoddam pati, derogaret intellectui agenti si intelligeret, quia tunc pateretur intellectus agens, quod est inconveniens.

und nur der Ablehnung der Lehre Avicenna's, daß der Intellectus agens außer und über der Seele sei, ein entschiedener Ausdruck gegeben werden.[1]

Ohne Zweifel war es das durch den schwankenden Charakter der ägydianischen Doctrin hervorgerufene Gefühl der Unsicherheit, welches Gregor von Rimini vermochte, sich um haltbarere Unterlagen für die scientifische Auffassung und Begründung des von der Ordensschule adoptirten Augustinismus umzusehen, was er freilich nur durch Loslösung seines Denkens von den Anschauungen des speculativen Peripatetismus zu bewerkstelligen vermochte. Nur auf diesem Wege glaubte er des reinen Augustinismus habhaft werden zu können. Er bekennt sich zu der von dem Lehrer der Ordensschule aufgestellten Grundanschauung von der Theologie als einer Wissenschaft, deren Object Gott als Seligmacher sei,[2] und findet diese Anschauung ganz dem Geiste der augustinischen Lehre conform;[3] er vermag sich aber mit dem von Ägydius angenommenen affectiven Charakter der Theologia viatorum nicht zu befreunden, und läßt auch das durch diesen Charakter bei Ägyd vermittelte Verhältniß derselben zur Theologia beatorum und

Ideo Philosophus in 3 de Anima loquens de eo ait, quod est separatus, supple a materia, immixtus i. e. denudatus a passionibus, quod totum contingit ei, quod est actu ens. Ibid.

[1] Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, et agit in omni actione naturæ; sed hoc non obstante est dare in natura propria activa et propria passiva. Sic non obstante illuminatione divina voluit Deus dare animæ quamdam lucem sui generis et dare quoddam activum, quod est omnia facere, et hujusmodi est intellectus agens; et dare suum passivum, quod est omnia fieri, et hujusmodi est intellectus possibilis. Ibid.

[2] Pono tres conclusiones conformes doctrinæ Doctoris nostri, Fratris Aegydii. Prima est, quod Deus inquantum Deus est subjectum primum theologiæ nostræ; secunda, quod non inquantum Deus absolute, sed contracte est subjectum; tertia, quod ratione talis contractionis congrue potest dici, quod Deus inquantum glorificator vel glorificativum est subjectum theologiæ nostræ. Sentt. Prolog., qu. 4, art. 2.

[3] Ut vult Augustinus Trin. XIV, c. 1, theologia ea capit in sua consideratione, quibus fides saluberrima (quæ ad veram beatitudinem ducit) gignitur et nutritur etc. Ex quo innuitur, quod Deus sub eadem ratione est objectum theologiæ et fidei, ac etiam visionis patriæ, et per consequens secundum illam contractionem videtur objici fidei et theologiæ, secundum quam objicitur visioni gloriæ; et cum hoc ad illam ordinetur, satis congrue potest talis contractio per illam denominari, quod Deus inquantum glorificator vel beatificator sit subjectum theologiæ. Ibid.

Scientia divina nicht gelten. Ihm iſt die Theologia viatorum in ihrer Geſammttendenz eine rein praktiſche Scienz, eine Anweiſung zur Erlangung der ewigen Seligkeit.[1] Ägyd's Bemühungen um die Aufzeigung des gottesbildlichen Charakters der menſchlichen Seele[2] ſcheinen ihm nicht nur wegen ihrer ſpeculativen Tendenz ein über die lehrhafte Theologie hinausliegendes Ziel zu verfolgen, ſondern auch auf einer Mißdeutung des richtigen Sinnes der Auguſtiniſchen Ideen zu beruhen. Bei Ägydius iſt die Aufzeigung der Nachbildung des göttlichen Ternars in der Menſchenſeele mit der Annahme einer realen Abtrennung der intellectiven Seelenvermögen von der Seeleneſſenz verbunden; da er nun Memoria und Intellectus als Eine Potenz nimmt, und Voluntas als die zweite Potenz der intellectiven Seele, ſo muß er als erſtes Glied des auguſtiniſchen abbildlichen Ternars die Seeleneſſenz ſelbſt nehmen, wodurch er den Ternar Memoria, Intellectus, Voluntas mit dem anderen von Auguſtinus aufgeſtellten: Mens, Notitia, Amor, in Einklang bringt.[3] Dieſe künſtliche Vermittelung hätte ſich Ägydius erſparen können, wenn er die von Auguſtinus ausdrücklichſt aſſerirte reale Identität der intellectiven Vermögen mit der Seeleneſſenz beachtet hätte.[4] Wenn Augu-

---

[1] Auf den Einwand, daß die ewige Seligkeit im Genuſſe Gottes beſtehe, der weſentlich auf der Anſchauung Gottes beruhe, erwidert Gregor: Dilectio Dei, quæ habetur in via, nec est beatitudo, nec pars beatitudinis, et talis est praxis, cum sit operatio in parte nostra existens; et hoc est theologia nosta directiva. Illa vero quæ habetur in patria, non est praxis, si non sit in potestate diligentis, sicut communius tenetur; nec ad illam dirigit nostra theologia, imo nec respectu illius est aliqua notitia formaliter directiva, ac per hoc proprie practica, solam enim intuitivam ac simplicem Dei visionem comitatur, quæ nequaquam practica proprie dici potest. Sentt Prolog., qu. 5, art. 4.

[2] Ich habe Ägyd's hierauf bezügliche Ausführungen umſtändlich wiedergegeben in meiner Schrift: Auguſtiniſche Pſychologie u. ſ. w., SS. 4—10.

[3] Vgl. hierüber a. a. O., S. 6 f.

[4] Ipsa anima rationalis est intellectus et voluntas; itaque nec intellectus est res distincta ab essentia animæ, nec etiam voluntas. Ista est intentio Augustini in sermone de imagine, ubi ait: Anima est intellectus, anima est memoria, anima est voluntas. Item Trin. X, c. 11 dicit, quod hæc tria: memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vitæ sed una vita, non tres mentes sed una mens, consequenter nec tres substantiæ, sed una substantia; et in fine capituli ait: Hæc tria unum, una mens, una essentia. Aliæ auctoritates possent adduci; sed non curo, quia istæ sufficiunt. 2 dist. 17, qu. 1,

ſtinus[1] bemerkt, daß jede der drei göttlichen Perſonen Memoria, Intellectus, Voluntas iſt, und dieſe drei in ihnen nicht geſchieden ſind, während ſie uns unterſchiedlich auseinandertreten, ſo nimmt er Memoria, Intellectus und Voluntas nicht als Potenzen, ſondern als Acte; und dieß iſt auch für alle anderen Stellen feſtzuhalten, in welchen er ſie als Aliud et Aliud bezeichnet. An der Richtigkeit dieſer Interpretation ſeiner Anſicht kann um ſo weniger gezweifelt werden, wenn man beachtet, daß er ſtatt des Ausdruckes Voluntas auch den Ausdruck Charitas gebraucht, der doch gewiß keine Seelenpotenz, ſondern entweder einen Actus oder einen Habitus bedeutet. Die reale Identification der Seelenvermögen mit der Seeleneſſenz übt bei Gregor natürlich auch ihre Rückwirkung auf die Auffaſſung des cognoscitiven Functionen der menſchlichen Seele. Erkennt die Seele nicht mittelſt einer von ihrer Eſſenz unterſchiedenen intellectiven Potenz, ſondern unmittelbar durch ſich ſelbſt, ſo kann auch keine Rede mehr ſein von einem Erkennen im Mittel einer ihr concreirten Lichtkraft, als welche Ägydius den Intellectus agens nimmt, und eben ſo wenig von einer göttlichen Durchleuchtung desſelben, um die den göttlichen Ideen entſprechenden Weſenheiten der Sinnendinge zu appercipiren. Das von der ſpeculativen Peripatetik zu den Quiditäten der Dinge in Beziehung geſetzte und als deren gedankenhafter Wiederſchein aufgefaßte Universale iſt nach Gregor nicht ein von den Dingen abgezogener Begriff, ſondern ein mit Bezug auf die wahrgenommene Gleichartigkeit mehrerer Dinge vom menſchlichen Intellecte gebildeter Gedanke. Die intellective Apperception des Singulären vermittelt ſich nicht, wie Ägydius mit Thomas lehrt, im Elemente des Allgemeinen, vielmehr iſt das Singuläre als ſolches das zuerſt Erkannte,[2] wie es denn überhaupt in der realen Ordnung der Dinge nur Singularia gibt, von deren keinem ſich ein Universale abſtrahiren läßt. Abſtractives Erkennen kann insgemein nur ein von der unmittelbaren Gegenwart der zu erkennenden Objecte abgezogenes Denken bedeuten, in welchem ſonach die Dinge der Seele nur mittelbar gegenwärtig ſind.[3] Unmittelbare oder mittelbare Gegen-

art. 2. (Über den Sermo de imagine vgl. die Bemerkung in: Auguſtiniſche Pſychologie u. ſ. w., S. 6, Anm. 1.)

[1] Trin. XV, c. 17.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, art. 2.

[3] Si signatum vocabuli velit quis ponderare, talis notitia videtur dicenda abstractiva, non quia abstrahat ab existentia rei, quasi ipsa existentia non

wart der Dinge vor der Seele ſind überhaupt die beiden einzigen Bezugsquellen unſerer Erkenntniſſe. Damit ſind wir jedoch keineswegs an einen rohſinnlichen Empirismus gewieſen, da nach Gregor auch die Seele ſich ſelbſt gegenwärtig, und in Kraft dieſer Selbſtwahrnehmung ihr Denken bereits über den Bereich der Körperdinge hinausgehoben iſt.

Dieſer letztere Gedanke gibt ſich allerdings durch ſich ſelbſt als ein auguſtiniſches Element der Lehre Gregor's zu erkennen; er glaubt aber auch ſeine von Occam entlehnte nominaliſirende Erklärung des menſchlichen Denkens aus Auguſtinus erweiſen zu können. Auguſtinus lehre ausdrücklich, daß die Notitia universalis, mag man darunter die Erkenntniß der ſpecifiſchen oder generiſchen Allgemeinheit verſtehen, durch Collection und Zuſammenfaſſung des an verſchiedenen Einzeldingen beobachteten Ähnlichen gewonnen werde, und der Allgemeingedanke demzufolge keine metaphyſiſche Realität anzuſprechen habe;[1] eben ſo finde ſich bei Auguſtinus die Angabe des intuitiven und abſtractiven Erkennens als der beiden Bezugsquellen unſerer Erkenntniß in dem oben bezeichneten Sinne, ſofern nämlich das abſtractive Erkennen ein durch ein bildliches Medium vermitteltes Erkennen des abweſenden Objectes zu bedeuten hat.[2] Auch den Unterſchied, welchen

---

possit abstractive cognosci; nec quia abstrahit a conditionibus singularibus; sed quia quodammodo abstrahit a præsentialitate objectiva rei cognitæ. 1 dist. 3, qu. 3. art. 1.

[1] Gregor citirt Aug. Trin. VIII, c. 5: Quid igitur de illa excellentia Trinitatis sive specialiter sive generaliter novimus, quasi multæ sint tales trinitates, quarum aliquas experti sumus, ut per regulam similitudinis impressam vel specialem vel generalem notitiam, illam quoque talem esse credamus, atque ita rem, quam credimus et nondum vidimus, ex parilitate rei quam novimus, diligamus? Quod utique non ita est. — Trin. IX, c. 5: Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanæ notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.

[2] Gregor beruft ſich hiefür auf Aug. Trin. XV, c. 9, woſelbſt Auguſtinus mit Beziehung auf 1 Kor. 13, 11 von einem doppelten menſchlichen Erkennen Gottes ſpricht, von einem dem Jenſeits vorbehaltenen intuitiven Erkennen und von einem dieſer Zeit angehörigen ſpeculativen Erkennen. Quantum mihi videtur — ſagt Auguſtinus l. c. — nomine speculi imaginem voluit intelligi. Und im vorausgehenden Capitel (XV, c. 8) heißt es: Quale sit et quod sit hoc speculum si quæramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur.

Gregor weiter noch zwischen einer bildhaften und nicht bildhaften Abstractiverkenntniß zu machen sich gedrungen fühlt,[1] findet er bei Augustinus ausgesprochen.[2] Er geht noch weiter und behauptet, daß sowol Augustinus als auch die übrigen altchristlichen Lehrer die in Gregor's Sinne verstandene Unterscheidung zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniß unmittelbar aus der Schrift geschöpft hätten.

Indem Gregor den Unterschied zwischen intuitiver und abstractiver Erkenntniß vornehmlich aus der augustinischen Unterscheidung der menschlichen Gotteserkenntniß per speculum und a facie ad faciem erprobt, welche letztere dem Jenseits vorbehalten ist, kann er keine unmittelbare Gotteserkenntniß des Zeitmenschen zugeben, und bestreitet deßhalb nachdrücklich den Satz des Ägydius,[3] daß das Esse Deum ein Per se notum sei, obschon nicht für Jedweden, sondern für den Weisen, der es erfaßt hat, daß im Gedanken von Gott unmittelbar auch schon das Sein Gottes enthalten sei. Ägydius beruft sich hiefür auf Anselm's ontologischen Gottesbeweis und auf augustinische Aussprüche.[4] Gregor erwidert, Anselmus habe seinen Satz von der

---

[1] Notitia intuitiva est notitia simplex, qua formaliter aliquid immediate in se ipso cognoscitur; abstractiva vero est notitia simplex, qua aliquid in aliquo medio repræsentativo cognoscitur. Dico autem formaliter, quoniam aliquando (quamvis improprie) aliquid dicitur cognosci per aliquam notitiam virtualiter, eo scil., quia illa notitia continet virtualiter vel totaliter vel partialiter notitiam illius partis. Sic censecutio posset dici cognosci per notitiam principiorum, et causa per notitiam effectus, e contra effectus per notitiam causæ. 1 dist. 3, qu. 3, art. 1.

[2] Gregor beruft sich zur Erweisung dessen auf Aug. Trin. XV, capp. 23. 24, woselbst zwischen einem actuellen und bloß potentiellen Videre per speculum unterschieden wird, woraus Gregor die Folgerung zieht, daß nicht mittelst jeder Visio imaginis, sondern bloß durch diejenige, in welcher die Imago als Imago geschaut wird, der Gegenstand der Imago abstractiv erkannt werde. Qui ergo vident mentem suam, quomodo videri potest — sagt Augustinus l. c. — et in ea trinitatem .... nec tamen eam credunt vel intelligunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, qui est per speculum nunc videndus, ut nec ipsum speculum, quod vident, sciant esse speculum i. e. imaginem.

[3] Vgl. Aegyd. 1 dist. 3, ps. 1, princ. 1, qu. 2.

[4] Vgl. Aug. Trin. V, c. 2: Aliæ, quæ dicuntur essentiæ sive substantiæ, capiunt accidentia ... Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, verissime competit. — Vgl. auch Trin. V, c. 5.

denknothwendigen Existenz dessen, über welches hinaus kein Größeres gedacht werden kann, nicht als Propositio per se nota hingestellt, sondern zum Gegenstande eines förmlichen Beweises gemacht. Und so sieht Gregor selbstverständlich auch die von Augustinus betonte Coincidenz von Essenz und Existenz in Gott als eine ratiocinativ festgestellte Wahrheit an. Das von Ägydius geltend gemachte Prärogativ des Weisen läßt Gregor nicht gelten; es fehle nicht an Wissenden, welchen der dem Worte „Gott" beizulegende Sachgehalt gar wol bekannt sei, ohne daß sie deßhalb den Satz: Deus est, als eine Propositio per se nota zuzulassen geneigt wären. Das unmittelbare Vernunfterkennen des Weisen liegt außer dem geistigen Apperceptionsbereiche Gregor's; alles Wissen beruht ihm auf Erfahrungserkenntniß und auf den aus dieser abgezogenen Erkenntnissen. Er spricht sich deßhalb auch gegen die nach Aureolus[1] auf einem imperceptiblen Syllogismus beruhen sollende Vernunftgewißheit von Gottes Dasein aus;[2] eben so gegen die thomistische Behauptung, daß es eine Wahrheit geben könne, rücksichtlich welcher es uns gewiß sei, sie müsse ein Notum per se sein, ohne das sie uns als ein solches Notum per se einleuchtete.[3] Er erklärt sich endlich auch noch gegen Duns Scotus und Occam, sofern diese zwar zugeben, daß es für das natürliche Erkennen der Creatur kein Notum per se geben könne, welches nicht zugleich ein Notum quoad nos wäre, aber doch den Seligen die Erkenntniß eines derartigen Notum reserviren; für die Seligen gibt es kein anderes Notum per se, als für die noch nicht zur seligen Anschauung Gelangten; was darüber hinausreicht, kann nur auf

---

[1] Vgl. Nachscotistische Scholastik S. 202.

[2] Alii dixerunt, quod hæc est per se nota: Deus est, non tamen ex terminis sed ex quodam imperceptibili syllogismo, quo ipsa probatur et qui naturaliter venit in mentem cujuslibet. Sed hæc opinio manifeste dicit incompossibilia, cum dicit, hanc: Deus est, esse per se notam, et tamen non notam ex suis terminis, cum omnis propositio per se nota sit per solam suorum terminorum notitiam nota. 1 dist. 2, art. 2.

[3] Primo deficit in eo, quod ex hoc aliqua propositio est per se nota, quia prædicatum includitur in subjecto, quod falsum est. Secundo in hoc, quod dicit, quod illa: Deus est esse, in se per se nota est, sed non quoad nos. Omnis propositio per se nota secundum se est per se nota scientibus quid nominis terminorum suorum; sed hæc non est nota per se scientibus quid nominis terminorum suorum, igitur non est per se nota secundum se. L. c.

unmittelbarer supernaturaler Anschauung beruhen.[1] So mündet also seine Widerlegung der Unterscheidungen zwischen dem Notum per se und Notum quoad nos in seine oben vorgeführte Auslegung der augustinischen Unterscheidung zwischen unserem mittelbaren und unmittelbaren Erkennen Gottes ein.[2]

Es liegt offen da, daß Gregor's Erkenntnißlehre mit jener Augustin's sich nicht deckt, und daß ihm, speciell die augustinische Gotteslehre betreffend, das aprioristische Moment derselben völlig entgeht. Recht hatte er nur darin, daß sich dasselbe mit dem peripatetischen Denkhabitus nicht vereinbaren lasse, indem auch der speculativste unter den scholastischen Peripatetikern, Thomas Aquinas, dasselbe nur sehr relativ in der obenbezeichneten Weise anzuerkennen geneigt war. Damit war eben nur constatirt, daß für den Fall einer Restauration der nominalistisch zersetzten Scholastik auf Thomas Aquinas als denjenigen zurückzugehen war, in dessen Lehrsystem die ebenmäßigste

---

[1] Non cuilibet potenti uti ratione potest absque alterius extrinseci notitia esse naturaliter notum, Deum esse; igitur Deum esse non est per se notum .... Non cuilibet potenti uti ratione illa propositio, quam format beatus vel alia sibi æquivalens in significando potest absque alterius extrinseci notitia esse naturaliter nota; illa igitur non est per se nota..... Propositiones per se notæ naturaliter veniunt homini in mentem; illa autem, quam beatus habet, non naturaliter, sed supernaturaliter et gratuite causatur in mente ejus. Ibid.

[2] Er bemerkt speciell noch gegen Duns Scotus, daß dieser in seiner Herbeiziehung der Unterscheidung zwischen dem Modus primus und Modus secundus dicendi per se das angeblich dem Modus primus dicendi per se entsprechende Notum per se des Objectes der Scientia beata von der absoluten Coincidenz der Existenz und des Wesens Gottes nicht zu erweisen vermöge: Non enim omnis propositio in primo modo est per se nota .... non omne prædicatum, quod est de ratione subjecti, est per se notum de subjecto, imo secundum eundem doctorem aliquod prædicatum potest esse notum de ipsa ratione subjecti scil. dicente quid rei, quod non est notum de subjecto, sed demonstrabile (L. c.). — Gegen Occam bemerkt Gregor, daß derselbe, da er Essenz und Esse gemeinhin zusammenfallen lasse, das Esse Gottes nicht als Notum per se gelten lassen könne, ohne es auch an allen contingenten Dingen als solches ansehen zu müssen: Cum probatur, quia idem prædicatur de se: Dicendum, quia hæc probatio non valet. Sic enim hæc esset per se nota: albedo est, et hæc: angelus est ... Quamvis igitur prædicatio ejusdem de eodem sit vera, non tamen omnis talis est per se nota; quod et roboratur ex ejusdem dictis, quia vult, quod non omnis prædicatio ejusdem de eodem sit necessaria (Ibid.).

Vermittelung des peripatetischen Denkhabitus mit dem augustinischen Platonismus dargeboten war; und Gregor trug, so viel an ihm war, durch seine Bestreitung der von Ägydius versuchten Vermittelung des Augustinismus mit dem speculativen Peripatetismus des dreizehnten Jahrhunderts mit dazu bei, diese Wendung der Dinge herbeizuführen. Die Frage, wie es sich mit dem Augustinismus an sich verhalte, und ob er mit irgend einer der in der peripatetischen Scholastik hervorgetretenen Denkrichtungen sich decke, war damit vertagt, und trat erst dann wieder in den Vordergrund, als man um die Gewinnung des sogenannten reinen, von jeder Versetzung mit anderweitigen ungehörigen Elementen losgelösten Augustinismus sich bemühte. Und da fehlte es allerdings nicht an Solchen, welche mit Ägyd's Doctrin nochmals auch jene Gregor's resuscitirten, und in letzterer das reinigende kritische Ferment der grundsätzlich beizubehaltenden Doctrina Aegydiana erkennen zu dürfen glaubten.

Viertes Capitel.

Die Erkenntnißlehre der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Nach vorausgeschickter Orientirung über die allgemeine Haltung der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule gehen wir nunmehr auf den speciellen Inhalt ihrer Doctrinen ein, unter welchen jene über das Wesen und die cognoscitiven Functionen der intellectiven Seele selbstverständlich im Vordergrunde stehen und alles Nachfolgende beleuchten.

Ägydius beginnt seine Erörterungen über das Wesen der Menschenseele[1] mit dem Nachweise, daß dieselbe weder ein Educt aus der göttlichen Substanz, noch ein Educt aus der Materie sei. Sie kann nicht aus Gott educirt sein, weil die absolute Perfection des göttlichen Seins eine solche Eduction nicht zuläßt, und die Imperfection der menschlichen Seele einen Ursprung aus der göttlichen Essenz undenkbar

[1] 2 dist. 17, qu. 1.

erſcheinen läßt. Gott iſt unwandelbar, die menſchliche Seele wandelbar; Gott iſt in der Totalität ſeines Weſens ein anfangsloſes Sein, die Seele hat einen Anfang ihres Seins; Gott iſt Actus purus, der jede Beimiſchung von etwas bloß Potentiellem und ſomit auch die Emanation eines mit unentwickelter Potenzialität behafteten Seins aus ihm ausſchließt; Gott iſt abſolut nur Wirkender, die Seele aber zufolge des ihrer Actualität beigemiſchten potentiellen Weſensgrundes etwas Gewirktes und ſomit von der göttlichen Subſtanz Verſchiedenes; Gott iſt abſolut einfach, alles Andere außer ihm zuſammengeſetzt; Gott iſt reines Licht, Allem außer ihm ein Schatten beigemiſcht; Gott iſt in der abſoluten Klarheit ſeines Weſens der natürlichen Anſchauung aller anderen intellectuellen Weſen entrückt, welche ſomit nicht gleichen Weſens mit Gott ſein können; Gott iſt der ſeinem Weſen nach Unendliche, als welcher er bei Auguſtinus Numerus sine numero heißt, während alle anderen Weſen außer Gott, ſomit auch die intellectuellen Naturen begrenzte Weſenheiten ſind. Die Seele kann kein körperliches Educt aus der Materie ſein, weil ſie dann ſelbſt ein Körper wäre, als ſolcher aber nicht in jener Weiſe, in welcher ſie thatſächlich mit dem Leibe zuſammen iſt, zuſammen ſein könnte.[1] Avicebron's Annahme einer allen Körpern und Seelen gemeinſamen Materie iſt zu verwerfen; ſoll aber unter der ſogenannten Materie der Seele nur die Vermöglichkeit des Seelenweſens zur Reception von Perfectionen verſtanden werden, die nicht unmittelbar mit der Seelenſubſtanz als ſolcher gegeben ſind, ſo hat man hiefür einen unpaſſenden Ausdruck gewählt, welcher dem Auguſtiniſchen Begriffe der Materie durchaus nicht entſpricht,[2] und die Unterſchiede der Abſtände der Geiſter, Seelen und Körper von Gott aufhebt. Man müßte, um den Unterſchied zwiſchen Seelen und Körpern aufrecht zu halten,

[1] Nam corpus sic est in corpore, quod non est simul cum corpore. Secundo corpus sic est in corpore, quod non est per suam essentiam in corpore, sed per suam quantitatem. Tertio sic est corpus in corpore, quod non continet corpus, sed continetur a corpore. 2 dist. 17, qu. 1, art. 2.

[2] Loquendo de materia proprie sumta vocamus materiam, quod est pura potentia, secundum quem modum loquitur Augustinus in libris Confessionum, quod materiam debemus intelligere per omnis actus privationem. Illud ergo erit materia, quod erit prope nihil, quod non potest esse magis prope, et est ita longe a Deo, quod non potest esse magis longe, nisi esset nihil; et est ita pura potentia, quod nullus est ibi actus, sed est privata omni actu. 2 dist. 17, qu. 1, art. 3.

den Seelen eine Materie anderer Art zuerkennen als den Körpern, was dem Begriffe der Materie als der reinen Potenzialität widerstreitet.[1] Gäbe es aber eine den Seelen und Körpern gemeinsame Materie, so müßten, wie Augustinus[2] hervorhebt, die Seelen in Körper, die Körper in Seelen verwandelt werden können. Es hat wol den Anschein, als ob Augustinus selbst zeitweilig[3] eine präexistente Seelenmaterie anzunehmen geneigt gewesen wäre; die Gründe, aus welchen sich ihm eine derartige Annahme zu empfehlen scheint, sind die gemeinsame Geschöpflichkeit des Leibes und der Seele, so wie ferner die Mutabilität der Seele. Er unterläßt jedoch nicht, auch die Gründe anzuführen, welche das Vorhandensein einer präexistenten Seelenmaterie als eine höchst bedenkliche Annahme erscheinen lassen; in welchem Zustande und von welcher Beschaffenheit soll sie in ihrer Präexistenz gewesen sein: war sie selig oder elend oder müßig, war sie lebendig oder leblos? Die ganze Erörterung Augustin's zielt nach Ägyd's Überzeugung[4] darauf ab, ersichtlich zu machen, daß die Seele zwar nicht in jenem Sinne wie das Körperliche als zusammengesetzte Wesenheit gedacht werden könne, ohne jedoch eine schlechthin einfache Substanz zu sein.[5] Vielmehr bleiben nach Ausschluß der zusammen-

[1] Quis audebit dicere, posse esse vel posse intelligi duas puras potentias essentialiter differentes? .... Quod unus actus purus essentialiter diversificetur ab alio actu puro et sint duo Dii, vel quod una potentia ponatur essentialiter et diversificetur ab alia potentia pura, et sint duæ potentiæ puræ essentialiter differentes, credimus hoc esse impossibilius, quam ex hoc alia impossibilia considerare. Ibid.

[2] Vgl. Aug. Gen. ad lit. VII, c. 12: Omne quippe corpus in omne corpus mutari posse, non defuerunt qui assererent. Corpus autem aliquod terrenum sive coeleste converti in animam fierique naturam incorpoream, nec quemquam sensisse scio, nec fides hoc habet. — Ägydius citirt nebenher noch andere hieher gehörige Stellen aus Gen. ad lit. VII, capp. 14. 19. 21.

[3] Vgl. Aug. Gen. ad lit. VII, capp. 6 ff.

[4] Qu. cit., dub. 3 lateral.

[5] Ägydius faßt das Ergebniß der gesammten Untersuchung Augustin's in folgender Weise zusammen: Volens Augustinus inducere quasi per singula membra, animam non habere materiam, accipit quatuor fundamenta, quorum primum est, quod illa res, de qua posset fieri anima, de necessitate est apta nata habere actiones suas, et ex hoc arguit, illam rem posse esse miseram vel beatam seu etiam otiosam. Secundum fundamentum est, quod illa res de qua potest fieri anima, necesse est quod sit viva, quia in hac re, de qua loquimur, de non vivo non potest fieri vivum. Tertium fundamentum est, quod illa res necesse est quod sit rationale, quia loquendo de re, de qua

ſetzungsweiſen des Körperlichen noch andere Zuſammenſetzungsweiſen übrig, nämlich jene aus der Eſſenz und deren Esse, aus der Subſtanz und deren Potenzen, aus den Potenzen und deren actuirenden Formirungen. Die erſte dieſer drei Zuſammenſetzungen tritt an die Stelle der im körperlichen Sein ſtatthabenden Zuſammenſetzungen aus reiner Potenzialität und actuirender Form; die Seele iſt durch ſich ſelbſt lebendige Form. Die zweite Art der Zuſammengeſetztheit (aus Subſtanz und Potenzen) tritt an die Stelle der im Bereiche des Körperlichen vorkommenden Zuſammengeſetztheit aus mehreren Subſtanzen, welche in Bezug auf das Weſen der Seele undenkbar iſt; in dieſer kann es nur eine Zuſammengeſetztheit aus Subſtanz und Accidenzen geben. Da aber zweierlei Arten von Accidenzen möglich ſind, nämlich von der Seelenſubſtanz unabtrennbare Accidenzen wie die Potenzen, und andere, ohne deren Vorhandenſein die Seele beſtehen kann, ſo tritt zu den erwähnten zwei Arten des Zuſammengeſetztſeins der Seele noch die dritte der obengenannten Zuſammengeſetztheiten hinzu, welche ſich auf die Seelenpotenzen und deren Superaddita bezieht. Dieß iſt das Ergebniß, welches Ägydius aus den vielfach ventilirten Digreſſionen Auguſtin's über die Seelenmaterie deducirt.

---

loquimur, ex irrationali non potest fieri rationale. Quartum fundamentum est, quod opere divino ex meliori non potest fieri pejus. Prima quidem tria fundamenta aliquam compositionem negant ab anima, et aliquam asserunt. Negant autem omnio materiam corporalem ab anima vel materiam quæ sit pura potentia. Nam ex tali materia aliquid ex eo, quod non est aptum natum agere, fit aptum natum agere, quod est contra primum fundamentum, et fit ex non vivo vivum, quod est contra secundum, et fit ex non rationali rationale, quod est contra tertium. Sed illa res, ex qua primo componitur anima ... habet omnia ista. Ex materia quidem corporali potest aliquid fieri, et fit ex eo, quod est aptum natum agere. Nam potentia pura est illud, ex quo fiunt corporalia, a qua, secundum quod hujusmodi non est apta nata egredi aliqua actio nec aliqua operatio. Rursum ex tali materia potest de non vivo fieri vivum, ut quotidie fieri videmus. Potest etiam de non rationali fieri rationale, quia foetus humanus prius vivit vita plantæ, secundo vita animalis, et ultimo vita hominis; in illo ergo instanti, in qua sunt omnia membra completa, Deus infundit illi foetui animam rationalem, quo facto fit de non rationali rationale. Illud ergo, quod primo requiritur in compositione animæ, orportet quod sit aliquid aptum natum agere, et quod sit vivum et quod sit rationale. Et hæc tria fundamenta, quæ supponuntur in eo, quod est primo de compositione animæ, excludunt ab anima omnem materiam corporalem. L. c.

Die menschliche Seele ist dem Gesagten zufolge immaterielles Formwesen; nur unter dieser Voraussetzung kann sie Wesensform des menschlichen Leibes sein.[1] Wäre sie aus Materie und Form zusammengesetzt, so müßte die Wesensform der Seele zwei Materien, ihre eigene und jene des Leibes informiren; dieß ist aber eben so widersinnig,[2] als es undenkbar ist, daß die Seele als eine aus Materie und Form zusammengesetzte Wesenheit secundum se totam Wesensform des Leibes sein könne. Diese Seele ist als subsistente Form schon an sich ein Hoc aliquid, und wird als Beides unmittelbar durch einen göttlichen Creationsact gesetzt, der jedoch mit ihrer Infusion in den Menschenleib als Wesensform desselben zusammenfällt, gemäß der augustinischen Formel: Anima creando infunditur et infundendo creatur. Sie nimmt zufolge dieses Modus ihres Seinsanfanges und zufolge ihrer Bestimmung, mit dem Leibe zusammen zu sein und zusammen zu bestehen, eine mittlere Stellung ein zwischen den Formis separatis oder den Engeln und zwischen den materiellen Formen, steht aber den ersteren näher als den letzteren, weil diese nur im Zusammensein mit der Materie ein Esse haben und ein Hoc aliquid sind, während die intellective Seele auch in ihrer Trennung vom Leibe existiren kann und ein Hoc aliquid ist.[3] Auch in Beziehung auf die ihr eignenden Potenzen bekundet die Menschenseele ihre Mittelstellung zwischen den Formis separatis und den rein materiellen Wesensformen; sie vereiniget in sich die nicht organischen Potenzen der Engelwesen mit den organischen Potenzen der materiellen Thierseelen, steht aber auch hierin wieder den Engeln näher als den intellectiven Sinnenwesen, sofern sie als specifisches Object ihres Erkennens das Universale mit den Engelwesen gemein hat.[4]

---

[1] Duæ materiæ ejusdem rationis simul esse non possunt, non haberent enim per quid distinguerentur; oportet igitur, quod una fieret alia. Si ergo anima haberet materiam partem sui, illa materia non posset esse simul cum materia corporis, quia esset ejusdem rationis cum ea. Qu. cit., dub. 1 lateral.

[2] Sicut est inconveniens, quod eadem materia perficiatur a duabus formis ejusdem rationis, sic est inconveniens, quod una forma perficit duas materias ejusdem rationis. Ibid.

[3] Qu. cit., dub. 2 lat.

[4] Res corporales, ut habent esse in rerum natura, sunt hoc aliquid et sunt quid individuum; sed ut comparantur ad intellectum, sunt quid universale, et quia objectum intellectus per se et primo non est ipsum individuum sed ipsum universale, consequens est, quod ista materialia, ut habent esse

Diese letztere Bemerkung ist entscheidend für die psychologischen und erkenntnißtheoretischen Grundanschauungen Ägyd's in deren Unterschiede von jenen des heiligen Thomas, so vielfältig er mit denselben sich auch berühren mag. Das Universale bedeutet bei ihm nicht, wie bei Thomas, das Principium quo, sondern das Objectum quod der menschlichen Intellection, ganz im Einklange mit seiner im vorigen Abschnitte aufgewiesenen Auffassung des Universale in re und der damit zusammenhängenden passivistischen Grundauffassung des menschlichen Intellectes. Er beweist auch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus der Richtung ihres Erkennens auf das Universale[1] — ein Beweis, dessen Bedeutung für Ägyd's Auffassung des Seelenwesens nicht dadurch abgeschwächt wird, daß er der Seele das Facere universalitatem in rebus attribuirt; denn dieses Facere ist eben im Einklange mit seiner uns schon bekannten Auffassung des Universale in re zu verstehen. Daher auch weiter die an sich wol in der Natur der Sache gelegene, aber bei Ägyd ganz besonders hervorgehobene und urgirte Unterscheidung zwischen der Immortalität des göttlichen Seins und jener der intellectiven Menschenseele, welche, obschon wirklich ihrem natürlichen Wesen nach incorruptibel, in gewissem Sinne auch ein sterbliches Wesen genannt werden könne;[2] womit, wie in ontologischer Beziehung ihr Gehaltensein und Getragensein durch Gott, so in erkenntnißtheoretischer Hinsicht das Getragensein ihres intellectuellen Lebens durch die in den sinnlichen Dingen sich ihr offerirenden göttlichen Gedanken in den Vordergrund gestellt ist. Darum wird dem Intellectus agens einzig die Bedeutung zugewiesen, dem Intellectus possibilis zum actuellen geistigen Sehen zu verhelfen. Das von Thomas festgehaltene active Moment der menschlichen Intellection, welches mit der thomistischen Bestimmung des specifischen Objectum proprium des zeitlichen Menschenintellectes auf's engste zusammenhängt, kann in Ägyd's erkenntnißtheoretischer

---

in rerum natura, non sunt proprium intellectus objectum; sed ut sunt abstracta per intellectum, sunt objectum ejus. Ibid.

[1] 2 dist. 19, qu. 1, dub. 1 lat.

[2] Ägydius beruft sich hiefür auf Aug. Trin. II, c. 9: Ipsa mutabilitas non inconvenienter mortalitas dicitur, secundum quam et anima dicitur mori, non quia in corpus vel in aliquam alteram substantiam mutatur et vertitur, sed in ipsa sua substantia quicquid alio modo nunc est ac fuit, secundum id, quod destitit esse quod erat, mortale deprehenditur.

Auffassungsweise keine Stelle finden; dem zeitlichen Menschenintellecte kommt nicht specifisch zu, die Ideen der Körperdinge aus deren sinnlich individuirter Erscheinung hervorzuziehen, er hat vielmehr das Wahre und das Seiende zu seinem Objecte, und je nachdem sich ihm dasselbe als ein ewiges oder zeitliches Wahres und Seiendes darstellt, heißt er Ratio superior oder Ratio inferior.[1] Der menschliche Intellect ist im Unterschiede vom englischen Intellecte vorzugsweise Ratio, nicht als ob der menschliche Intellect der Apprehensiones simplices entbehrte, welche das eigentliche Wesen der rein intellectuellen Thätigkeit constituiren, sondern weil der weitaus größte Theil der menschlichen Erkenntniß durch inquisitive und discursive Thätigkeit gewonnen wird.[2] Darum sind die Menschen im Unterschiede von den intellectiven Engelwesen specifisch als Entia rationalia zu bezeichnen.

Die Unterscheidung zwischen Ratio superior und inferior hebt selbstverständlich die reale Einheit der intellectiven Potenz eben so wenig auf, als die Unterscheidung zwischen Intellectus und Ratio, in welcher sich eben nur dieß ausspricht, daß der menschliche Intellect seine Stelle unter dem englischen Intellecte hat. In ihrer untheilbaren Totalität gefaßt, ist die intellective Potenz der menschlichen Seele die Species omnium specierum intelligibilium, und nimmt als solche die oberste Stelle unter den cognoscitiven Potenzen des Menschen ein, deren jede in ihrer Art eine potentielle Comprehension der Gesammtheit ihrer Apperceptionsobjecte ist.[3] Dieß gilt zunächst von jedem

[1] Ratio superior et inferior ex ratione formali objecti sunt una et eadem potentia; sed ex ratione materiali dicuntur alia et alia potentia non formaliter sed materialiter, vel dicuntur alia et alia ratio. Nam licet sit unum objectum formale ipsius potentiæ intellectivæ, quia ejus objectum est ens vel verum, materialiter tamen sunt multa objecta. Cum tamen ens et verum dividantur in æternum et temporale, et quia æternum est super temporale, ideo eadam potentia intellectiva, ut intendit æternis contemplandis et consulendis, dicitur ratio superior, sed ut intendit temporalibus regendis vel gubernandis vel etiam consulendis, dicitur ratio inferior. 2 dist. 24, ps. 1, qu. 2, art. 1, dub. 1 lat.

[2] Homines valde modicum sunt intellectuales, quia valde modica intelligunt simpliciter apprehendendo, et valde multum sunt rationales, quia valde multa intelligunt inquirendo et apprehendendo. Angeli autem e converso, quia nihil intelligunt discurrendo, sed omnia intelligunt simpliciter apprehendendo. 2 dist. 24, ps. 1, qu. 2, art. 3.

[3] Qu. cit., art. 1.

der besonderen fünf Sinnesvermögen; so ist das sinnliche Sehvermögen die Species omnium specierum visibilium, der Tastsinn die Species specierum tangibilium. Der Sensus communis ist die Species omnium specierum sensibilium. Um so mehr wird die ungleich Mehreres umgreifende intellective Potenz (Intellectus possibilis) alle Species intelligibiles potentiell in sich begreifen; es liegt dieß im Wesen ihrer geistigen Lichtnatur, deren Lichtkraft der Intellectus agens ist.

Es muß so viele Intellectus possibiles geben, als es menschliche Individuen gibt.[1] Dieß ergibt sich bereits aus dem Wesen der intellectiven Seele als Forma corporis, und aus der Location derselben als unterster in der Reihe der geschöpflichen Intelligenzen; denn eben zufolge dieser Location muß sie Wesensform eines Körpers sein.[2] Die Species intelligibiles ließen sich nicht aus den Species sensibiles abziehen, wenn die intellective Seele nicht Wesensform des Leibes wäre;[3] auch würde den ausdrücklichen Worten des Aristoteles zuwider nicht der Mensch als solcher Subject der Intellection sein[4] — nicht zu reden von den Widersinnigkeiten, die aus der Trennung des Sub-

[1] 3 dist. 17, qu. 2, art. 1.

[2] Intellectus noster vel anima nostra intellectiva tenet infimum gradum in genere substantiarum separatarum a corpore, non habens esse separatum a corpore, sed habet unum esse cum corpore suo; quod satis indicat intellectus suus possibilis, qui cum sit potentia pura, non est plenus formis, sicut sunt intelligentiæ et substantiæ separatæ, sed est aptus natus impleri formis et speciebus intelligibilibus. Et quia tales species intelligibiles accipit a corporalibus et a sensibus, oportuit animam intellectivam esse perfectionem et formam corporis, 2 dist. 17, qu. 2, art. 1.

[3] Anima est ratio sentiendi mediantibus potentiis sensitivis; propter quod erit anima primum sentiens, et istæ potentiæ sensitivæ erunt immediata ratio sentiendi. Et quia ab istis sensibus sunt aptæ natæ derivari species intelligibiles, quibus perficitur anima intellectiva et intellectus possibilis, oportet quod in illa eadem anima intellectiva, in qua fundatur intellectus possibilis, tanquam in subjecto fundari omnes potentias sensitivas, saltem tanquam in radice, a qua radice habent esse organa tanquam rami, in quibus tanquam in subjecto fundantur potentiæ sensitivæ. Ibid.

[4] Unde vult ipse Commentator, auriga (ut credimus) et inventor, vel saltem apertus defensor dictæ sceleratæ opinionis, quod si videremus membra intrinseca, quæ laborant in intelligendo, sicut videmus membra extrinseca, quæ laborant in texendo et ædificando, sicut non dicimus animam texere et ædificare (vgl. Aristot. Anim. I, p. 408. a, lin. 11 f.), sic non diceremus animam intelligere, sed hominem per animam. Ibid.

jectes der Intellection von jenem der Empfindung resultiren würden.[1] Eine derartige Trennung würde endlich auch gegen die von der göttlichen Weisheit getroffene Welteinrichtung sprechen, welcher gemäß das Körperliche durch das Geistige geregelt und vervollkommnet werden soll, nicht aber umgekehrt das Geistige durch das Körperliche, wie der Fall wäre, wenn der vom Körper getrennte Intellect auf die Subministrirung der Species sensibiles durch eine von ihm geschiedene körperliche Substanz angewiesen wäre.[2]

In dieser Widerlegung der averroistischen Lehre von der numerischen Identität aller Menschenintellecte tritt als beachtenswerth hervor, daß nach Ägyd's Auffassung des menschlichen Intellectes mit der Pluralität der Intellectus possibiles auch schon jene der Intellectus agentes gegeben sei, weil Intellectus possibilis und Intellectus agens eben nur Eine Potenz constituiren. Das Hauptgewicht fällt hiebei auf den die Species rerum recipirenden Intellectus possibilis; die in ihm vorhandene Species ist kraft ihres Vorhandenseins in ihm selbst schon Actus intellectionis. Ägydius[3] erhärtet dieß auf Grund seiner allgemeinen Anschauungen über das Wesen der seelischen Apperceptionen: der Actus sensus exterioris ist nichts Anderes als der von der Präsenz eines sinnlichen Objectes auf einen der äußeren Sinne gemachte Eindruck;[4] der Actus sensus interioris der durch die Präsenz des im Gedächtniß präsenten sinnlichen Objectes auf den inneren Sinn gemachte Eindruck.[5] Der Intellect vereiniget in sich die Eigenschaften des Sensus exterior und Sensus interior; in Bezug auf die Wahrnehmung seiner selbst und seines Inhaltes verhält er

---

[1] Quis esset tantæ dementiæ, ut diceret, quod una res phantasiaretur, et alia res intelligeret per phantasiari ejus? vel quod unus homo audiret verba, et alius intelligeret per auditum ejus? Ibid.

[2] Quod est contra Augustinum (Trin. III, c. 4), qui ait: Deus gubernat et administrat substantiam corporalem per spiritualem et non e converso. Ibid.

[3] De cognitione angelorum, qu. 1.

[4] Dieß wird erhärtet aus Aug. Trin. X, c. 2: Ipsa visio nihil aliud est quam sensus informatus ex ea re, quæ sentitur.

[5] Ista est sententia Augustini Trin. XI, c. 9, qui vult, quod ita se habeat memoria ad aciem cogitantis, sicut se habet corpus existens in loco ad ipsum sensum exteriorem. — Ägydius nimmt hier den Ausdruck Sensus interior im weitesten Sinne als Inbegriff aller Sensus interiores der Anima sensitiva. Betreffs seiner Unterscheidung der besonderen Sensus interiores vgl.: Augustinische Psychol. S. 29.

ſich wie der Sensus exterior, der unmittelbar von den Objecten berührt wird, in Bezug auf die Objecte außer ihm wie der Sensus interior, dem ſie durch die ſinnlichen Species repräſentirt werden. In der intellectiven Selbſtwahrnehmung iſt die Seele zuſammt dem, was ihr angehört, unmittelbar ſich ſelbſt gegenwärtig,[1] wenigſtens in Bezug auf ihre Acte und Potenzen; die intellective Wahrnehmung der äußeren Objecte iſt durch die Species intelligibiles gegeben. Dieſe Nebeneinanderſtellung der geiſtigen Selbſtwahrnehmung der Seele und der intellectiven Apprehenſionen der äußeren ſinnlichen Dinge beſtätiget auf's Neue den wiederholt hervorgehobenen paſſiviſtiſchen Charakter der Intellection, welche bei Ägyd in den Begriff der geiſtigen Apperception umſchlägt.

Das eigentliche Intellectivweſen — hörten wir oben — iſt der Engel, der das Vollmaß der einem Geſchöpfe möglichen Intellectionen verwirklichet, während der Menſch als Ens rationale vorzugsweiſe nur durch judicative und discurſive Denkthätigkeit, deren der Engel gar nicht bedarf, zu ſeinen geiſtigen Erkenntniſſen gelangt. Es iſt demnach angezeigt, Ägyd's Lehre über das menſchliche und engliſche Erkennen in Bezug auf die drei Hauptobjecte des Erkennens: Gott, Welt, eigenes Selbſt vergleichend darzuſtellen, um den Unterſchied zwiſchen reiner und ratiocinativer geſchöpflicher Intellectivität in concreto zu erfaſſen. In Bezug auf die geſchöpfliche Kenntniß der Außendinge ſteht vor Allem der Satz feſt, daß kein Geſchöpf, weder Menſch noch Engel aus ſeiner eigenen Eſſenz die Dinge außer ihm zu erkennen vermag;[2] Beide, Menſch und Engel ſind an die Species intelligibiles als Mittler der Kenntniß von den Außendingen an-

---

[1] Hoc plane vult Augustinus de anima nostra et de his quæ sunt in ea. Nam Trin. XIV, c. 4 vult quod anima se cognoscit, quæ sibi est præsens; et in eodem libro (XIV, c. 3) vult, quod ita se habeant ea quæ sunt in memoria constituta ad ipsam intelligentiam, sicut se habet corpus in loco ad ipsum sensum. Sicut ergo ad solam præsentiam corporis causatur in nobis actus sentiendi nec indigemus alia specie, ex quo est ipsum corpus præsens, sicut videntur sonare verba Augustini, ita ad solam præsentiam substantiæ a se et eorum, quæ sunt in ipsa, causatur in nobis actus intelligendi, quo anima intelligit se et ea quæ sunt in ipsa. Ibid.

[2] Solus Deus hoc habet, quod cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia, quia sua essentia est similitudo omnium; nulla autem creatura hoc habere potest, quod ipsa per essentiam suam sit formalis expressio rerum. O. c., qu. 2.

gewiesen. Der Unterschied zwischen Beiden ist nur dieser, daß dem Menschen diese Erkenntniß durch Species acquisitas, dem Engel durch Species connatas sich vermittelt. Die Nothwendigkeit einer Vermittelung der menschlichen Intellectivkenntniß der Außendinge[1] ergibt sich aus denselben Gründen wie die Nothwendigkeit der Species sensibiles als Medien der sinnlichen Erkenntniß. Wie die sinnlichen Objecte Intentiones in potentia sind, so die sinnlichen Vorstellungen Intelligibilia in potentia; wie zwischen der Intentio in potentia und der sinnlichen Apperception als Intentio in actu ein Mittleres nothwendig ist, durch welches der Übergang der Intentio aus der reinen Potentialität in die Actualität zu erwirken ist, so ist zu gleichem Zwecke auch ein Mittleres zwischen dem Intelligibile in potentia und der Intellectio in actu nothwendig. Das Mittlere zwischen der Intentio in intellectu und Intentio in actu ist die Species sensibilis, die, soweit es sich um Apperceptionen des Gesichtssinnes handelt, nach Augustin's Worten die Visio in medio ist; das ihr in der intellectiven Erkenntnißsphäre Entsprechende ist die Species intelligibilis. Man könnte vielleicht einwenden,[2] daß das im Phantasma präsentirte sinnliche Object sich durch sich selbst unter Vermittelung des Intellectus agens dem Intellectus possibilis vernehmbar zu machen vermögen müsse, ungefähr so wie die Farben eines Körpers im Lichte der Sonne dem sinnlichen Auge vernehmbar werden. Allein, derselbe Grund, welcher für die Nothwendigkeit einer Species in medio zwischen dem Auge und dem sinnlichen Objecte spricht, gilt auch für die Nothwendigkeit einer Species intelligibilis als Mittleren zwischen Phantasma und actueller Intellection. Wie das sinnliche Object in seiner körperlichen Unmittelbarkeit dem bis zu einem gewissen Grade vergeistigten Sehen des leiblichen Auges proportionirt ist, so ist seinerseits auch noch das sinnliche Phantasma im Verhältniß zur Geistigkeit des Intellectionsactes noch zu sehr mit Materialität behaftet, als daß es durch sich selbst dem Intellecte ausreichend proportionirt wäre. Fragt man, ob und was für ein Mittleres zwischen der Virtus organica, der Phantasia und Virtus non organica des Intellectes denkbar sei, worin die Species intelligibilis existiren könnte, so ist zu antworten, daß der Intellectus possibilis dieses Medium sei, da er in der That als

[1] Quodlibet. III, qu. 12.

[2] Cogn. angel., qu. 4.

der potentielle Verſtand des Geiſtgehaltes des ſinnlichen Phantasma das Mittlere zwiſchen dem Phantasma als ſolchem und der Intellection ſeines Geiſtgehaltes conſtituirt.[1] Was beim Menſchen auf aposterioriſch-empiriſtiſchem Wege als denknothwendige Thatſächlichkeit erſchloſſen wird, ergibt ſich beim Engel, die Realität der Engelweſen vorausgeſetzt, auf dem Wege metaphyſiſcher Denknothwendigkeit. Die Engel können ihre Erkenntniſſe über die Dinge außer ihnen bloß unter Vermittelung der Species intelligibiles haben; nur können dieſelben keine Species acquisitæ ſein, da ſie in den reinen Geiſtweſen nicht aus den ſinnlichen Phantasmen abgezogen ſein können; ſie müſſen demnach Species concreatæ ſein. Solche Species concreatæ müſſen den Engeln ſo gewiß eigen ſein, als ſie die Dinge außer ihnen weder aus dieſen Dingen ſelbſt, noch aus ſich zu erkennen vermögen. Das Erſtere iſt, abgeſehen von anderen Gründen, ſchon darum nicht möglich, weil in die geſchöpflichen Engelweſen kein Weſen außer Gott eingehen kann;[2]

[1] Inter affirmationem et negationem nihil cadit medium; inter organicum ergo et non organicum non erit virtus media, quæ nec sit organica nec non organica. Forma igitur, quamdiu est in virtute organica, nimis habet esse potentiale et imperfectum respectu actus intelligendi; si ergo debet fieri transitus ab extremo ut a forma existente in virtute organica in extremum ut in actum intelligendi per receptionem mediam, oportet quod illa receptio fiat in virtute non organica. Sed nulla virtus cognitiva receptiva non organica est in nobis, nisi intellectus possibilis. Est enim intellectus possibilis virtus cognitiva, et in hoc differt ab appetitu; est receptiva, unde differt ab intellectu agente; est non organica, propter quod differt a sensu. In tali ergo virtute fiet illa receptio media, per quam transitur ad actum intelligendi. Species ergo intelligibilis est receptio media inter phantasma et actum intelligendi; non quod hujusmodi species sit in virtute alia quam ipse actus; sed ideo habet rationem medii respectu actus, quia hujusmodi species intelligibilis in genere intelligibilium non habet esse rei actuale et perfectum sicut actus intelligendi. Ibid.

[2] Solus Deus illabitur substantiis spiritualibus. Aliud enim est esse in essentia aliqua ut extensa, et aliud esse in essentia ut essentia est. Nam cum essentia dicatur per respectum ad esse, ille est in essentiis rerum ut sunt essentiæ, qui conservat eas in esse. Poterit ergo angelus esse in substantia alia corporali, et tunc erit in substantia aliqua dimensionata; sed in essentia spirituali esse non potest, cum talis essentia dimensione careat, nisi illam essentiam conservaret in esse; et quia hoc est proprium solius Dei, nec angelus nec aliqua creatura poterit per essentiam suam esse in creatura spirituali. Et quia non potest ibi esse præsens per essentiam, oportet quod sit ibi aliquid, quod suppleat vicem essentiæ; et hoc erit per speciem, vel ut quidam dicunt, per habitum connaturalem. Cogn. angel., qu. 3.

das Letztere ist nicht denkbar, weil jedes Geschöpf in seiner Eigenartigkeit und Besonderheit von allen anderen Geschöpfen verschieden ist, also aus keinem derselben die anderen vollkommen erkannt werden können.[1] Es bliebe nur noch das Eine denkbar, daß statt der Species concreatæ dem Engelgeiste Habitus connaturales suorum intelligibilium eigen wären; aber auch diese reichen nicht aus, seine Erkenntniß der Dinge außer ihm erklärlich zu machen.[2] Denn eine Res, welche per se in genere ist, wie der Habitus als solcher ist, kann nicht eine andere Res, welche per se in genere ist, repräsentiren;[3] der Habitus kann ferner als eine Res in genere nicht gleich der göttlichen Essenz die Ratio cognoscendi für die Dinge der verschiedensten Genera abgeben; endlich hat der Habitus als solcher keine Beziehung auf die Objecte des Denkens, sondern bloß auf die durch ihn habilitirte Potenz, kann also keine Ähnlichkeit der zu erkennenden Dinge darstellen.[4]

[1] Augustinus 83 QQ., qu. de ideis, dicit: Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici et credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione hominem quam equum; hoc enim absurdum est existimari. Singula igitur propriis sunt causata rationibus .... Ex quibus manifeste apparet, quod nulla res causata ab aliqua alia re potest sufficienter repræsentari ut possit per eam sufficienter cognosci .... Res non per aliam rem sed per suam expressionem formalitar repræsentari potest; essentia igitur angeli sui ipsius potest esse repræsentativa, sed nullam aliam rem sufficienter repræsentare poterit. Cogn. angel., qu. 2.

[2] Cogn. angel., qu. 4.

[3] Quicquid est per se in genere, cum genus dicat medium inter potentiam et actum, habet esse aliquo modo potentiale et materiale, ita quod ipsa intelligentia habeat suum yleachin i. e. suum materiale. Eadem ergo res, ut habet esse reale et est per se in genere, habet esse magis materiale, ut est per speciem in intellectu, habet esse magis formale. Ex quo plane patet, quod una res per se in genere non potest repræsentare rem aliam per se in genere existentem, tum quia sunt diversis conditæ rationibus, tum etiam, quia quælibet secundum quid hujusmodi habet esse materiale; quod enim est ratio cognoscendi aliud, oportet quod sit formalius illo. Id ergo, quod est ratio cognoscendi rem, oportet quod sit quædam formalis expressio rei, quod esse non posset, si utrumque illorum per se esset in genere. Ponentes ergo per habitum connaturalem cognoscere angelum res alias, quia omnis habitus per se dicit rem aliquam per se in genere, nihil tale potest sufficienter esse repræsentativum rerum. L. c.

[4] Unde Augustinus 3 sup. Gen. ad lit. ait, quod conditio coeli præsens erat in Verbo Dei secundum genitam essentiam, deinde facta est in creatura

Zu den äußeren Erkenntnißobjecten der geschöpflichen Intelligenzen kann Gott nicht gezählt werden, da er innerlichst den Dingen einwohnt. Auch ist wegen der Disproportion zwischen dem unendlichen göttlichen und endlichen creatürlichen Sein keine Species intelligibilis denkbar, mittelst welcher das göttliche Wesen erkannt werden könnte.[1] Das Sein Gottes ist, wie wir bereits vernahmen, unmittelbar durch sich selbst gewiß, und leuchtet auch dem höher entwickelten menschlichen Denken als eine unmittelbar und durch sich selbst gewisse Wahrheit ein; das Wesen Gottes aber kann von der Creatur auf natürlichem Wege nur insoweit erkannt werden, als es aus den Creaturen erkennbar ist, obschon diese Erkenntniß selbstverständlich im Engel eine ungleich vollkommenere ist, als sie im zeitlichen Erdenmenschen sein kann. Eine Anschauung vom göttlichen Wesen aber können Engel und Mensch nur in Kraft übernatürlicher Gnade und mittelst des Lumen gloriæ haben.

Das den geschöpflichen intellectualen Wesen am nächsten gerückte Erkenntnißobject sind ihre selbsteigenen Wesenheiten. Nach Augustinus[2] kennt die menschliche Seele nichts so gut als sich selbst, weil sie immer bei sich ist. Damit will indeß nicht ein continuirliches actuelles Selbstdenken der Seele besagt werden, sondern bloß ein continuirlicher habitueller Selbstgedanke,[3] für dessen immerwährendes Vorhandensein die stetige unmittelbare Präsenz der Seelensubstanz ausreicht. Man hat

---

spirituali h. e. in cognitione angelorum secundum creatam in illis sapientiam; deinde coelum factum est, ut esset etiam ipsa creatura in proprio genere. 2 dist. 3, ps. 2, qu. 2, art. 2.

[1] Ägydius gibt Quodlibet. III, qu. 14 drei Gründe an, aus welchen eine Erkenntniß Gottes per speciem undenkbar ist: Primo, quia divina essentia est intimior cuilibet rei, quam ipsa sibi; unde Augustinus 3 Confess. loquens Deo ait: Tu autem eras intimior intimo meo et superior summo meo. Secundo, quia nihil formalius est quam divina essentia ... Nam quod lapis non possit causare intellectionem in anima per ipsum, sed per speciem, hoc est quia species lapidis est formalior lapide ... Quia Deo non solum nihil est formalius imo nihil æque est formale, nullo modo per aliquid aliud sed per seipsam divina essentia causat intellectionem sui ipsius in intellectu beatorum ... Tertio, quia in divina essentia non est materia nec aliquid materiale; nam quod res non sit suus intellectus, hoc est quia est conjuncta materiæ, in separatis autem a materia res est suus intellectus i. e. intelligitur per seipsam.

[2] Vgl. Aug. Trin. XIV, c. 4.

[3] Quodlibet. II, qu. 23.

nämlich im Auge zu behalten, daß die intellective Seelenpotenz, obschon in der Seelensubstanz wurzelnd, doch von derselben reell unterschieden ist; daher die Seelensubstanz eben so wenig als die äußeren Objecte schon unmittelbar durch sich selbst Gegenstand einer actuellen Kenntniß der Intellectionskraft ist, obwol im Selbstdenken und Selbsterkennen die Vermittelung der Intellection durch eine Species intelligibilis hinwegfällt, und zufolge der Immaterialität der menschlichen Seelensubstanz hinwegfallen muß; denn alle menschlichen Species intelligibiles sind aus den ihnen entsprechenden Species sensibiles educirt. Eben daraus folgt aber zugleich auch, daß die bloß habituelle Erkenntniß äußerer Objecte dem actuellen Erkennen derselben näher steht als der habituelle Selbstgedanke der Seele dem actuellen Selbstgedanken; denn die in der intellectiven Potenz selbst aufgehobene Species des Außendinges ist offenbar der actuellen Intellection näher gerückt, als die von der intellectiven Potenz reell unterschiedene Seelensubstanz. Anders verhält es sich in den Engelwesen, in welchen die intellective Potenz nicht reell von der Substanz des Engelwesens unterschieden ist; letztere ist vielmehr Intellectus suus, und demzufolge sich selbst stets actuell licht.[1] Allerdings hat der Engel mit der intellectiven Menschenseele dieß gemein, daß seine Selbstkenntniß durch ein vorausgehendes Erkennen der Dinge außer ihm bedingt ist,[2] weil er eben nicht gleich Gott Actus purus ist. Der englische Intellect steht sohin in der Mitte zwischen Gott und dem menschlichen Intellecte, welcher als unterster aller Intellecte an sich rein nur Potenz ist, während der englische Intellect von Anfang an eine mit Actualität gemischte Potenz ist, und zufolge seiner realen Identität mit der Substanz des Engelwesens die Ratio intelligendi se in sich selbst hat und Sua ratio intelligendi ist, ohne jedoch aus dieser Sua ratio intelligendi heraus auch schon alles Andere außer sich erkennen zu können, wie Gott, welcher Alles, was außer ihm ist oder sein kann, in eminentester Weise selbst ist und zufolge der absoluten Coincidenz von Sein und Denken in ihm unmittelbar aus sich selbst erkennt. Gott ist sich selbst das erste und principale Object des Erkennens, und versteht sich unmittelbar aus sich selbst; Intellectus und Intellectum fallen in ihm absolut zusammen. Nicht so im Engel, dessen Natur ihrem Begriffe

[1] Cogn. angel., qu. 1.

[2] O. c., qu. 2.

nach nicht dasselbe wie Intellectus suus und Sua ratio intelligendi ist;[1] denn seine Natur wird nicht gleich jener Gottes von anderen Intellectivwesen per seipsam verstanden.

Gregor von Rimini weicht von den erkenntnißtheoretischen Anschauungen des Ägydius principiell darin ab, daß er die Sinnendinge durch den menschlichen Intellect direct in ihrer Singularität als solcher erkannt werden läßt; damit sind alle übrigen Abweichungen Gregor's von Ägydius auf erkenntnißtheoretischem Gebiete gegeben, welche selbstverständlich auch auf die psychologischen Grundanschauungen Gregor's rückwirken müssen. Gregor bestreitet,[2] daß unsere Intellectiverkenntniß der Dinge bloß auf den vom singulären Sein des Dinges abstrahirten Allgemeinbegriff des Dinges unter völligem Fallenlassen aller individuirenden Bestimmungen des Einzeldinges sich beziehe. Er stützt sich darauf, daß wir ganz bestimmt eine Kenntniß des Singulare signatum als einer von unserem Sinnesvermögen und unserem Intellectionsvermögen unterschiedenen Realität haben; die Erkenntniß dieser Unterschiedenheit könne nur dem Intellecte attribuirt werden.[3] Dem Intellecte kommt es zu, die Irrthümer des Sinnes über ein bestimmtes singuläres Sinnesobject zu berichtigen; dieß wäre unmöglich, wenn der Intellect nicht das Singuläre als solches erkennen würde. Gäbe es keine intel-

---

[1] Cum dicitur, quod angelus intelligit se ipsum, quia in eo sunt simul intellectus et intellectum, et non dicitur quod sint idem, datur intelligi, quod angelus intelligendo seipsum deficit ab illa identitate et simplicitate Dei. Ergo ex ipsa natura angelica, quæ non simpliciter, sed ut est in angelo, est suus intellectus et sua ratio intelligendi, patet quod ipse angelus suam intelligit substantiam per suam substantiam. O. c., qu. 1.

[2] 1 dist. 3, qu. 1, art. 1.

[3] Gregor beruft sich zur Bestätigung hiefür auf Aug. Lib. arb. II, c. 3: Num putas — fragt Augustinus seinen Colloquenten Evodius — bestias posse discernere ab invicem colorem qui sentitur et sensum qui in oculo est, et illum interiorem sensum apud animam et rationem, qua ista singillatim diffiniuntur atque dinumerantur? Evod. Nullo modo. Aug. Quid, ista ratio posset hæc quatuor discernere ab invicem et diffinitionibus terminare, nisi ad eam referretur, et color per oculorum sensum et ipse rursus per illum interiorem qui ei præsideret, et idem interior per seipsum, si tamen jam nihil aliud interpositum est? Evod. Non video, quomodo posset aliter... — O. c. II, c. 4: Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia, eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum; ratione vero et illa omnia et eandem ipsam notam fieri et scientia contineri.

lective Erkenntniß der singulären Sensibilia demonstrata, so könnten wir keine Principien der auf dem Wege der Erfahrung erworbenen Scienzen von den sinnlichen Einzeldingen haben.[1] Die dem Intellecte angehörige Prudentia ist nach dem Ausspruche des Aristoteles circa singularia; der Intellectus practicus oder consiliativus hat Singularia signata et demonstrata zu seinem Objecte. Das Verbum vocale, mittelst dessen der Sprechende Anderen Einzeldinge bemerklich macht, ist Ausdruck des Verbum intellectuale, mittelst dessen er selbst die Gedanken jener Dinge fixirt hat.[2] Wenn den sinnlichen Erkenntnißpotenzen die Apprehension der Singularia als solcher zukommt, so kann sie um so weniger der denselben übergeordneten intellectiven Erkenntnißkraft abgesprochen werden. Der Anima separata kommt die Erkenntniß singulärer Dinge zu; um so weniger läßt sich diese Art der Erkenntniß der mit dem Leibe verbundenen Seele absprechen.

Gregor's Bestehen auf einer unmittelbaren und directen intellectiven Erkenntniß der Singularia als solcher steht in einem unzweifelhaften Zusammenhange mit seiner Ansicht von der sachlichen Identität der Seelenessenz und der Seelenpotenzen, welche er gleichfalls aus Augustinus erhärten zu können glaubt.[3] Es bedarf keiner aus der Seele gesondert hervortretender Potenzen zur Hervorziehung des Allgemeinbegriffes aus den individuirten Darstellungen desselben in den Sinnendingen, wenn der Allgemeinbegriff ein bloßes Gebilde der Seele selbst ist; es bedarf keiner Mittelstellung der Seelenpotenzen zwischen

[1] Principia talia sumuntur ex experientia singularium; ut, quia vidi, hoc rheubarbarum purgavit choleram, et vidi etiam hoc aliud etc., sumo tandem hanc universalem: omnem rheubarbaram etc. Constat autem, quod eadem virtus est, qua habentur tales singulares notitiæ, et qua colligitur universalis, et non alia et alia; alioquin ita sufficeret, quod unus alius homo haberet singulares notitias, et ego ex talibus suis notitiis, quas non haberem, sumerem universalem propositionem. 1 dist. 3, qu. 1, art. 1.

[2] Gregor beruft sich hiefür auf Aug. Trin. IX, c. 7: Conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus ... cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus ... ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in anima audientis. — Ferner Aug. Quant. an., c. 32: Dic utrum posses gnarus latinæ linquæ nominare in loquendo solem, si non intellectus solis præcederet sonum? .... Nomen ipsum sono et significatione constat; sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertinet.

[3] Vgl.: Augustinische Psychologie, S. 18 f.

dem an sich universalistischen Wesen der Seele und den singulären Sinnendingen, wenn der Seelenessenz selbst jener universalistische Charakter nicht in dem von der speculativen Scholastik angenommenen Sinne zukommt. Damit will indeß Gregor nicht die Spiritualität der Seele oder ihre metaphysische Qualität als reines Formwesen in Frage stellen; er vertheidiget dieselbe vielmehr als philosophisch erweisbare Wahrheit, und unterscheidet sich hierin grundhaft von Occam, dem die Spiritualität der intellectiven Seele bloß als Glaubenswahrheit feststand, da ihm für die Erklärung der intellectiven Seelenfunctionen die rational erweisbare Anima sensitiva zuzureichen schien. Auch durch die Festhaltung der reellen Identität der Anima intellectiva mit der Anima sensitiva stellt sich Gregor Occam gegenüber; eben jene Identificirung beider Animæ ist ihm aber seinerseits wieder ein Grund, den von der speculativen Scholastik behaupteten universalistischen Charakter der Seele als eine metaphysische Fiction bei Seite zu stellen.

Gregor erhärtet[1] die intellective Seele als spirituelle Wesensform des Menschen gegen Averroes, nach dessen Ansicht der Intellect ein außer und über dem Menschenwesen stehendes Princip ist, welches erst nachträglich in das bis zu einem gewissen Reifegrade entwickelte sinnliche Erkenntnißleben des Menschenindivids eingreife, um dasselbe in den Bereich der intellectiven Sphäre zu erheben. Gregor bemüht sich zu zeigen, daß diese Anschauungsweise weder jene des Aristoteles sei, als dessen Commentator sich Averroes gerire,[2] noch überhaupt rationell sich erhärten lasse. Unter Anima intellectiva ist dasjenige zu verstehen, in dessen Kraft der Mensch primo die Function der Intellection ausübt. Der Mensch übt diese Function primo nicht als Mensch oder Ineinsbildung aus Stoff und Wesensform, auch nicht in Kraft des stofflichen Bestandtheiles seines Wesens, also in Kraft seiner Wesensform; somit ist diese, d. h. die Seele des Menschen primo das Princip der menschlichen Intellection, und als solches wesentlich intellectiv. Die intellective Seele kann dem Menschen nicht bloß accidentaliter zukommen, weil ihm auch das Intelligere nicht bloß accidentaliter zukommt; es wäre auch unzureichend, sie als wesentliches Accidens zu bezeichnen, weil das Principium quo der menschlichen Intellection

[1] 2 dist. 16, qu. 1.

[2] Es handelt sich hiebei vornehmlich um die Auslegung der aristotelischen Stellen Anim. II, p. 414. a, lin. 12 ff. und p. 415. a, lin. 11 ff.; Metaph. XI, p. 1070. a, lin. 21 ff.

nicht ein bloßes Consequens der Wesensform des Menschen sein kann, vielmehr diese selbst sein muß. Die Einwendungen des Averroes gegen die Wesensform als Intellectionsprincip schließen denkwidrige Annahmen in sich und führen auf solche; er muß behaupten, daß es Formen geben könne, welche ohne das Esse zu verleihen, das Operari verleihen können; er muß behaupten, daß der Mensch als universaliter intelligens ein Anderer sei als Jener, welcher er particulariter intelligens war. Der Mensch soll nach Averroes durch Reception des außer ihm seienden Intellectus possibilis zum Intelligere gelangen, und zwar so, daß dieses mit der Reception des Intellectus possibilis absolut zusammenfällt; dieß streitet gegen den unumstößlichen Satz, daß in jedem Thätigen zuerst die Potenz vorhanden ist, und dann das Operari folgt. Eben so wenig ist eine nachträgliche Vereinigung des Intellectus agens mit dem bereits vorhandenen Menschen denkbar; sie ließe sich weder durch einen Contactus localis,[1] noch durch einen Contactus virtualis[2] in's Werk setzen, noch auch endlich durch einen Concursus communis ad eundem effectum.[3] Mit der Geschiedenheit des Intellectes vom menschlichen Individuum ist bei Averroes die Behauptung der numerischen Identität aller Menschenintellecte verbunden. Gregor bezieht sich in der Widerlegung dieser Ansicht zunächst wieder auf Augustinus,[4] und sucht nebstdem auch durch Gründe des sogenannten gesunden Vernunftsinnes die Absurdität der dem unbefangenen Selbstdenken und Selbstbewußtsein des Menschen widerstreitenden Ansicht darzulegen.

Auch aus Gregor's Widerlegung der averroistischen Irrthümer leuchtet seine Identificirung der Seelenpotenzen mit dem Seelenwesen hervor, welcher er — gleichfalls unter Berufung auf Augustinus[5] —

---

[1] Quia nec in non existens, nec in quantumlibet distans potest agere aliqua virtus naturalis actione vera seu corporali seu spirituali. 2 dist. 16, qu. 1.

[2] Secundum Commentatorem nec phantasma aliquid agit in intellectum agentem, cum non sit in potentia, nec e contra intellectus agens quidquam agit in phantasma, ut patet per eundem. Ibid.

[3] Quia tunc non uniretur intellectus agens homini ut lumen existens in medio colorato corpori. Simul enim et indivise concurrunt ad causandam visionem sicut phantasma cum intellectu agente ad causandam speciem vel intellectionem. Ibid.

[4] Vgl. Aug. Lib. arb. II, capp. 7 et 12. Das Nähere hierüber: Augustinische Psychol., S. 56 ff.

[5] Augustin. Psychol., S. 17 ff.

eine desto schärfere Abscheidung der actuellen Intellection von der intellectiven Potenz zur Seite treten läßt. Der geschöpfliche Intellect ist im Selbstgedanken wesentlich von diesem unterschieden; und wenn er etwas anderes außer ihm oder in ihm selbst Vorhandenes denkt, so ist er sowol von dem Gedachten als auch von der Intellection selbst essentiell unterschieden.[1] Wäre der Selbstgedanke des geschöpflichen Intellectes nicht essentiell vom Intellecte selbst verschieden, so wäre der geschöpfliche Intellect Intellectio sui ipsius, und müßte infolge dessen sich immerfort denken, was in Bezug auf den menschlichen Intellect der Erfahrung widerstreitet, während in Beziehung auf den englischen Intellect die Unterschiedenheit des Selbstgedankens vom Wesen des Engels aus rationellen Gründen sich darthun läßt.[2] Was vom Objecte des geschöpflichen Selbstgedankens gilt, gilt auch von jedem anderen Objecte des geschöpflichen Gedankens; es muß, sei es ein inneres oder äußeres Gedankenobject, von der Intellection, und selbstverständlich auch vom Intellecte selbst verschieden sein. So weit es sich um äußere Objecte handelt, können dieselben Gegenstand einer intuitiven oder einer abstractiven Erkenntniß sein. Die intuitive Erkenntniß ist ihrer Natur nach mit einer Immutation des Intellectes verbunden, und beweist hiemit die reelle Unterschiedenheit der Intellection von dem an sich immutablen Wesen des Intellectes.[3] Die abstractive Erkenntniß ist als Erkenntniß eines in die Seele aufgenommenen Objectes vom Intellecte aus demselben Grunde unterschieden, wie der Selbstgedanke des Intellectes; wie der geschöpfliche Intellect nicht Intellectio sui ist, ist er auch in Bezug auf die inneren Denkobjecte nicht Intelligens seipso, weil er sie sonst immerfort, so lange sie in ihm sind, denken und erkennen müßte.

---

[1] 2 dist. 7, qu. 2, art. 1.

[2] Nullum intellectum ab angelo est tam intimum angelo quam est ipsemet, et per consequens magis deberet intelligere se absque extraneo medio quam aliud ... Angelus diligit se dilectione distincta ab eo; ergo intelligit se intellectione distincta ab eo, quia non minus voluntas angeli est eadem angelo quam intellectus ejus, nec minus volitio est eadem voluntati quam intellectio intellectui. Ibid.

[3] Cum immediate colorem extra intuemur aut sonum ... nisi aliquo modo immutarent intellectum, non essent necessaria ad hoc, ut intellectus ista intelligeret. Ibid.

Eine Vergleichung dieser Sätze, welche Gregor gleichmäßig in Bezug auf den menschlichen und englischen Intellect festhält,[1] mit jenen Ägyd's macht die Consequenzen ersichtlich, welche sich aus der Verwerfung der metaphysischen Realität des Universale als Mittlers der intellectiven Erkenntniß ergeben. Der geschöpfliche Intellect ist, wie er seine allgemeinen Erkenntnisse nur aus singulären Cognitionen zusammensetzt und hervorbildet, selbst auch nur ein Singulärwesen, und dieß bis zu den obersten englischen Intelligenzen hinauf, daher Ägyd's Ansicht von einer, je höher aufwärts, desto universelleren geistigen Comprehensionsfähigkeit der englischen Wesen von Gregor einfach abgelehnt wird. Gemäß der in der bezeichneten Weise gefaßten Natur des geschöpflichen Intellectes ist das Singuläre als solches das Primum cognitum desselben;[2] die von Thomas behauptete indirecte und reflexive Intellectiverkenntniß des Singulären wird von Gregor ausführlich bekämpft,[3] und als mit der augustinischen Lehre nicht über-

[1] Der Engel hat vor dem menschlichen Intellecte nur dieß voraus, daß er, wie Augustinus Gen. ad lit. II, c. 8 lehrt, die Creatur im ewigen Gotteworte schaut. Aber auch in dieser Schauung bewahrheitet sich die essentielle Unterschiedenheit der Intellection als solcher vom englischen Intellecte und vom Worte — eine Folgerung, welche Gregor aus einer l. c. (n. 17) enthaltenen augustinischen Stelle ableitet. Augustinus bezeichne die englische Erkenntniß des ewigen Wortes als etwas im englischen Intellecte Gewordenes; si autem — fügt Gregor bei — ejus cognitio fit in creatura illa spirituali, igitur est essentialiter distincta tam a verbo quam a creatura, in qua fit. 2 dist. 7, qu. 2, art. 2.

[2] 1 dist. 3, qu. 3, art. 2.

[3] Es handelt sich hiebei wesentlich darum, ob Aristoteles die intellective Erkenntniß des Singulären für eine reflexive und indirecte erkläre. In der Stelle Anim. III, p. 429. b, lin. 15 ff. heißt es: τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ, ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. Nach Gregor ist in dieser Stelle nichts von jener reflexiven Erkenntniß enthalten, vielmehr das Gegentheil: Philosophus ait, quod anima sensitiva calidum et frigidum judicat, et quorum ratio quædam caro; alio autem et separato aut sicut circumflexa se habet ad seipsam cum extensa sit carni esse discernit. Ubi patet, quod Philosophus vult, quod singulare sensibile anima directe apprehendat mediante sensu, tamen secundum intellectum supra datum; deinde quiditatem quam intelligit carni esse, sive per quiditatem intelligat formam existentem in materia, quæ principalior est pars quiditatis, ut quidam dicunt, sive universale ipsum, ut opinantur alii, sive quicquid aliud intelligat per quiditatem, anima quasi circumflexa ad seipsam discernit (1 dist. 3, qu. 3, art. 2). — In Aristot. Physic. I, c. 1 heißt es: Ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυσμένα μᾶλλον· ὕστερον δ'ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ

einſtimmend bezeichet.[1] Die Allgemeinbegriffe bilden ſich auf Grund der Erkenntniß ſingulärer Dinge; dieſe Dinge müſſen ſomit entweder unmittelbar durch ſich ſelbſt, oder durch eine von den Dingen übermittelte Species, oder in Kraft eines vom Intellecte gebildeten Conceptes bekannt ſein; in jedem dieſer Fälle geht die Kenntniß des Singulären dem Allgemeinbegriffe voraus. Unter den ſingulären Dingen ſind ihrerſeits wieder die ſinnlichen Dinge früher als die unſinnlichen Gegenſtand der intellectiven Erkenntniß. Obſchon dieß zunächſt nur Erfahrungsthatſache iſt, läßt es ſich doch auch einigermaßen rationell erhärten. Es gibt drei Arten unſinnlicher Intelligibilia; von jeder derſelben läßt ſich nachweiſen, daß ſie keine Primo cognita in ſich faſſe. Die außerhalb der Seele befindlichen unſinnlichen Intelligibilia können nur auf Grund anderer vorausgehender Apperceptionen Gegenſtand unſerer Intellection werden. Zu den innerhalb der Seele befindlichen unſinnlichen Intelligibilien gehören die Bilder abweſender

ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Quamvis variæ dentur ab aliquibus expositiones — bemerkt Gregor l. c. zu dieſer Stelle — dico quod Philosophus ibidem nullam sancit comparationem inter notitiam singularis et notitiam sui universalis secundum sensum et intellectum, ut existimant multi. Et hoc patet primo considerato proposito, de quo loquitur. Dicit enim, quod antiqui conveniebant in hoc, quod omnes ponebant principia contraria; differebant tamen inter cetera in hoc, quod contraria, quæ ponebantur principia ab aliquibus, sunt notiora quoad sensum, quæ vero ponebantur principia ab aliis, sunt notiora secundum intellectum .... Secundo idem patet per Commentatorem ibidem .... Advertendum tamen, quod cum dicitur quod magis universalia sunt notiora secundum intellectum, et minus universalia secundum sensum, accipiendi sunt isti actus exerciti pro istis aliis significatis; de magis universalibus verificatur esse notiora secundum intellectum, de minus universalibus verificatur esse notiora secundum sensum, qui debent exerceri sumtis aliquibus terminis universalioribus v. g. magnum et parvum, et aliquibus minus universalibus v. g. calidum et frigidum; sic magnum et parvum sunt notiora secundum intellectum, calidum et frigidum notiora sunt secundum sensum; in quibus subjecta supponunt pro rebus singularibus. Unde in actibus significatis fit comparatio inter magis et minus universale, in exercitis vero fit comparatio inter singularia communioris et singularia minus communis, quæ tamen non se habent sicut per se superius et inferius, sic quod unum de altero prædicetur in primo modo dicendi per se.

[1] Potest etiam probari ex intentione Augustini Trin. VIII, c. 5 et IX, c. 6, ubi vult, quod notitia universalis sive secundum speciem sive secundum genus colligitur ex plurium similitudine singularium visorum in se.

Sinnendinge; das Vorhandensein derselben hat auf Grund vorausgegangener sinnlicher Anschauungen statt; eben so sind die Concepte des Intellectes nachfolgende Bildungen. Die Acte des Intellectes und Willens können keine Primo cognita sein; der Actus voluntatis hat den Actus intellectionis zu seiner Voraussetzung, der Actus intellectionis aber kann als unmittelbarer Actus primus nur durch Vermittelung eines anderen Actes, d. i. durch Reflexion erkannt werden. Intellect und Wille coincidiren mit dem intellectiven Seelenwesen; daß der Gedanke desselben im Menschen erst nach Vorausgang und auf Grund sinnlicher Apperceptionen aufwacht, ist Sache der Selbsterfahrung eines Jeden und liegt im Wesen des zeitlichen Erdenmenschen begründet.

So sehr Gregor auf der Posteriorität der Erkenntniß der unsinnlichen Intelligibilia besteht, eben so entschieden vertritt er die Wahrheit und Realität dieser Erkenntniß. Gewisse unsinnliche Intelligibilia machen sich mittelbar durch sich selbst vernehmlich, andere mittelst besonderer durch sie causirter Species, wieder andere in den von der intellectiven Seele geformten Concepten. Zur ersten dieser drei Classen von Intelligibilien gehören die Bilder abwesender Dinge, das Wissen um die Acte des selbsteigenen Denkens und Wollens,[1] und das Wissen um dieses Wissen;[2] zur zweiten Classe die durch die Actus intel-

[1] Gregor belegt dieß durch augustinisch: Äußerungen in Trin. XIII, capp. 1 et 2: Fidem ipsam, quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse si non credit, aliter novimus, non sicut corpora quæ videmus oculis corporeis et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus, nec sicut ea quæ non vidimus et ex iis quæ vidimus cogitatione utcunque formamus . . . nec sicut hominem vivum, cujus animam etsi non videmus, ex nostra conjicimus . . . . sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. — Cap. 2: Cum in ipsis, qui hoc idem volunt, sua voluntas sit cuique conspicua, alterius autem lateat, et creditur potius quam videtur, unusquisque sui animi conscius non credit utique hanc esse suam, sed plane pervidet voluntatem. — In Augustin's Liber de videndo Deo heißt es: Sicut hanc lucem corporis sensu, sic etiam voluntatem meam plane video, quia presto est animi mei sensibus atque intus mihi præsens est.

[2] Augustinus Trin. X, c. 3 ostendens, quod mens cum quærit se nosse, novit se, contra unam possibilem responsionem, qua dici posset, quod non novit se, sed novit suum nosse, quo alia novit, arguit sic: Ubi ergo novit suum nosse, si se non novit? quasi dicens, hoc non esse possibile. Nam novit, quod alia noverit, se autem non noverit i. e. novit se alia novisse et non seipsum, scil. per reflexionem; et tunc in forma interrogationis infert propo-

ligendi, credendi et volendi in der Seele hinterlaſſenen Species;[1] zur dritten unſere Begriffe von den in allen Menſchen außer uns vorhandenen intellectiven Seelen und von den körperloſen Geiſtweſen. Wir ſchließen nämlich aus den zufolge unſerer Selbſterfahrung uns bekannten Zeichen und Bethätigungen eines intellectiven Belebungsprincipes in allen anderen Menſchen auf das Vorhandenſein desſelben intellectiven Seelenweſens, welches uns einwohnt und eigen iſt, in allen anderen Menſchen außer und neben uns. Eben ſo führen uns gewiſſe auf natürlichem Wege erkannte Wahrheiten auf das Wiſſen um das Vorhandenſein der Substantiæ separatæ, trotzdem daß wir dieſe Subſtanzen weder unmittelbar appercipiren, noch auch durch beſtimmte, von ihnen in uns cauſirte Species proprias von ihnen Kenntniß haben.

Dieß führt uns auf die von Gregor aus Occam's Lehre herübergenommene, aber ſeinem Denkſtandpunkte attemperirte Unterſcheidung zwiſchen einfachen und complexen Notionen, welche letztere Gebilde

---

situm dicens: Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quum seipsam nescit? neque enim alteram mentem scientem scit, sed seipsam; scit igitur seipsam. Ex quibus patet, quod Augustinus utitur hac consequentia: Mens scit se scire vel se scientem esse, igitur scit se; et statim post facit hanc: Mens scit se nescire se, ergo scit se. 1 dist. 3, qu. 2, art. 1. — In ähnlicher Weiſe erörtert Gregor ebendaſ. Stellen aus Trin. X, c. 5; IX, c. 3; XIV, c. 11; XV, c. 12; X, c. 10.

[1] Probatur auctoritate S. Augustini Trin. XIV, c. 3, ubi ostendit, quod Trinitas, quæ est in retentione, contemplatione et dilectione fidei, non est perpetua sed temporalis, quia fides ipsa temporalis est nec semper erit. Et quia aliquis posset dicere ex hac trinitate illam non perire, quia etiam, postquam fides cessaverit, recordabimur eam et intelligemus, ait: qui hoc dicit, non discernit nunc aliam esse trinitatem, quando præsentem fide tenemus, videmus, amamus in nobis, aliam tunc futuram, quando non ipsam, sed ejus velut imaginarium vestigium in memoria reconditum recordatione contuebimur. Et infra: Quæ vero tunc erit, quando eam recordabimur in nobis fuisse, alia profecto erit; hanc enim quæ nunc est, facit res ipsa præsens et animo credentis affixa; at illam quæ tunc erit, faciet rei præteritæ imaginatio in recordantis memoria derelicta. Et ibidem dicit, ita esse de fide præterita quam recordamur, sicut de re aliqua corporali .... Item Confess. X, c. 15: Nomino, inquit, dolorem corporis, nec mihi adest, dum nihil dolet; nisi tamen adessent imagines ejus in memoria menti, nescirem, quid dicerem, nec eum in disputando a voluptate discernerem. Et plura antecedenter et consequenter dicit ibidem ad ostendendum, quod affectiones appetitus non præsentes cognoscuntur per propias species in memoria derelictas. Ibid.

(formationes, fictiones) des Intellectes sind, während die Notiones simplices unmittelbare oder mittelbare Apperceptionen sind. Unsere Begriffe von den körperlichen Geistwesen sind complexe Notionen, die gebildet sind aus einfachen, von den uns bekannten Dingen abstrahirten Notionen; eine solche einfache Notion ist das Bewegtsein des Himmels, ferner der Gedanke einer Ursache dieser Bewegung; aus der Vereinigung beider ergibt sich der Gedanke einer die Himmelskreise bewegenden Causalität. Die Kreisförmigkeit der Bewegung läßt auf eine intelligente Ursache schließen, daher die Beweger der Himmelssphären intelligente Wesen sein müssen; aus der Perpetuität der Kreisbewegung wird geschlossen, daß die Beweger der Himmelskreise unkörperliche und immaterielle Wesen sein müssen. Und so gelangen wir zu einem durch unseren Verstand gebildeten Conceptus proprius der himmlischen Intelligenzen als Ursachen der Bewegungen der Himmelskreise.[1]

Das Verhältniß Gregor's zu Ägydius auf erkenntnißtheoretischem Gebiete reducirt sich in Kürze gefaßt darauf, daß er gemeinsam mit Ägydius die sinnliche Erfahrung und die psychische Selbsterfahrung als Quellen unserer höheren Erkenntnisse ansieht, diese aber nicht in einem objectiv realen Allgemeingedanken, sondern nur in einem intellectualistisch verstandenen Allgemeinbegriffe von rein logischer Bedeutung vermittelt werden läßt. Der erste unmittelbare Intellectivconcept eines auf dem Wege der Erfahrung apprehendirten singulären Dinges bezieht sich auf das Singuläre als solches; die Beziehbarkeit dieses Intellectivconceptes auf eine Vielheit von Dingen derselben Art macht den Allgemeinbegriff entstehen, welcher als solcher eine rein logische Bedeutung hat. Die der sinnlichen Species entsprechende imaginative Species, die vom Intellecte angeschaut wird, ist sonach nicht Wiederschein des objectiv im Dinge ausgedrückten Allgemeinbegriffes, sondern bloß der vergeistigte Reflex des empirisch apprehendirten Objectes.[2] Gregor unterscheidet die intellective Apprehension der imaginativen Species als mittelbare Intellectivkenntniß des Dinges von der unmittelbaren Intellectivkenntniß, welche auf das sinnlich gegenwärtige Object sich bezieht. Diese beiden Arten der Intellectiverkenntniß sind das Correlat der

[1] Utrum tales deductiones — fügt Gregor bei — sint efficaces ad concludendum talia prædicata de motore coeli vel non, non curo ad præsens. 1 dist. 3, qu. 3, art. 2.

[2] 1 dist. 3, qu. 1, art. 1.

entsprechenden sinnlichen Erkenntniß, welche gleichfalls eine doppelte, eine unmittelbare und eine mittelbare ist. Mit der Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer sinnlicher und intellectiver Erkenntniß kreuzt sich die Unterscheidung zwischen einfacher und complexer Notitia des sinnlichen und intellectiven Erkennens. Notitiæ complexæ sind alle bejahenden oder verneinenden Aussagen; die Notitiæ complexæ der sinnlichen Wahrnehmung kommen wahrscheinlich auch den Thieren zu. Die Notitiæ complexæ des Intellectes unterscheiden sich von jenen der sinnlichen Apperception dadurch, daß sie gemeingiltige Urtheile sein können; die Termini der Urtheile des Intellectes sind die im Complexum enthaltenen Notitiæ simplices. Auf die gemeingiltigen Notitiæ complexæ des Intellectes von den Sinnendingen ist die Scientia naturalis gebaut, welche in Verbindung mit den aus der psychischen Selbsterfahrung des Menschen geschöpften Erkenntnissen die Unterlagen für die Erkenntniß der über der sinnlichen Wirklichkeit und dem Menschen stehenden immateriellen Wirklichkeiten (Gott und die körperlosen Intelligenzen) darbietet. Auf welche Weise diese Erkenntnisse gewonnen werden, wurde oben am Zustandekommen des menschlichen Wissens von den himmlischen Intelligenzen ersichtlich gemacht; es sind die Conceptus formati oder ficti, deren Sachinhalt in den gemeinsamen Bestimmtheiten der sinnlichen und geistigen Objecte sich darbietet; diese Bestimmtheiten haben das Materiale jener Complexionen oder Gedankenzusammensetzungen zu liefern, in welchen unser Wissen über die geistigen Dinge enthalten ist. Unser gesammtes Wissen beruht auf Wahrnehmungen und auf den an dieselben sich knüpfenden Schlußfolgerungen.

Fünftes Capitel.

Die Ontologie und Metaphysik der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Die ontologischen und metaphysischen Lehren Ägyd's sind, abgesehen von Demjenigen, was hierüber in seinem Sentenzenwerke und seinen Quodlibeticis sich findet, in zwei besonderen Arbeiten nieder-

gelegt: in seiner in 13 Quästionen abgetheilten Schrift de ente et essentia, und in seinem Commentar zu dem neuplatonischen Buche de Causis. Die beiden Arbeiten erinnern durch ihre Titel und durch ihren Inhalt an zwei Arbeiten gleichen Namens und Inhaltes von Seite des heiligen Thomas, und sind sicher nicht ohne absichtliche Beziehung auf dieselben zu Stande gekommen. Daß der Inhalt des Liber de causis[1] aus einem Werke des Neuplatonikers Proklus gezogen sei,[2] wußte er ganz gewiß nur aus Thomas' Commentar über dieses Buch;[3] auch unterliegt es keinem Zweifel, daß er denselben für seine eigene Arbeit zu Rathe zog und benützte. Nicht nur ist die formelle Weise seines Vorgehens jener des Thomas nachgebildet, sondern auch in sachlicher Beziehung weist Ägyd's Auslegungsarbeit unverkennbare Zeichen der Orientirung an Thomas' Arbeit vor. Nur ist seine Erklärung wortreicher als jene seines unmittelbaren Vorgängers; auch hatte er eine andere Textrecension vor sich als Thomas,[4] wie denn weiter auch seine Erklärungen, soweit sie auf die Lehrmeinungen des Proklus sich beziehen, auf anderweitige Hilfsquellen außer dem Commentar des Thomas hinweisen. Aus der Einleitung in Ägyd's Commentar erfahren wir, daß das erklärte Buch unter verschiedenen Titeln im christlichen Abendlande cursirte.[5] — Ägyd's Schrift de ente et essentia unterscheidet sich von Thomas' gleichnamiger Arbeit wesentlich dadurch, daß sie nicht gleich dieser ontologischen, sondern

---

[1] Vgl. Bardenhewer, die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg, 1882.

[2] Causa efficiens libri (i. e. auctor libri) ignoratur, sed creditur a multis, fuisse Alfarabium. Dicitur enim, quod hic liber non habetur apud Græcos, sed de arabico dicitur esse translatus. Unde aliquis Arabs creditur fuisse auctor hujus libri; in græco autem habentur propositiones Procli, a quibus hæ propositiones emanaverunt et fuerunt acceptæ. Sup. autorem de causis, Prooem.

[3] Vgl. Thom., De causis lect. 1. — Das Nähere über Thomas' Commentar zur Schrift de causis bei Bardenhewer, S. 270 ff.; über das Verhältniß desselben zu jenem des Albertus Magnus ebendas. S. 243 ff.

[4] Übrigens fehlt es bei Ägyd nicht an Kenntniß verschiedener Textrecensionen; z. B. Com. ad Prop. 16 des Liber de causis Y.

[5] Titulus hujus libri quadrupliciter ponitur. Nam uno modo intitulatur, quod est de pura bonitate (nach Gerhard von Cremona; vgl. Bardenhewer S. 146); alio modo intitulatur, quod hic liber vocatus est flores divinorum. Tertius titulus est, quod vocatus est lumen luminum. Quartus autem titulus ejus est communis, quo dictus est liber de causis. De causis Prooem.

vielmehr metaphyſiſchen Inhaltes iſt, d. h. nicht vom Sein als ſolchem und deſſen Arten und Unterſchieden, ſondern von den Weſenheiten und höchſten Urſachen der Dinge handelt. Ägyd definirt gemeinhin die Metaphyſik als die Wiſſenſchaft von den höchſten Urſachen der Dinge,[1] als welche ſie ſpecifiſch den Charakter einer Weisheitslehre an ſich trage, beſonders in ihren höchſten Theilen, in welchen ſie von Gott und den körperloſen himmliſchen Intelligenzen handle. Dieß möge der Grund ſein, weßhalb dem Liber de causis, deſſen Inhalt übrigens nicht durchwegs correct ſei,[2] auch der Titel Flores divinorum beigelegt worden ſei.[3]

Das Intereſſe, welches dem Buche de causis ſeit ſeinem Bekanntwerden durch die lateiniſche Überſetzung Gerhard's von Cremona im chriſtlichen Abendlande während zweier Jahrhunderte entgegengebracht wurde, zeugt von dem Bedürfniſſe, welches man empfand, die höchſten abſchließenden Gedanken der chriſtlich-philoſophiſchen Weltanſchauung in ein geſchloſſenes Ganzes vereiniget vor ſich zu haben. Ägydius gibt dieſem Bedürfniß einen offenen unzweideutigen Ausdruck,[4] der um ſo ernſter gemeint war, je höher er von der Wiſſenſchaft der Metaphyſik dachte; ihr vollkommenener Beſitz wäre die höchſte natürliche Seligkeit, über welcher nur die durch den chriſtlichen Glauben verheißene übernatürliche Seligkeit ſteht.[5] Er gibt ſonach, wie der Theologie,[6] ſo auch der Metaphyſik eine affective Finalbezie-

[1] Considerat causas causarum et causas primas. Ibid.

[2] Quamvis scientia hujus libri non sit omnino bene tradita, ipsa tamen scientia in se valde digna et honorabilis est, quia scientia non sortitur dignitatem ex tradente, sed ex re tradita. Ibid.

[3] Nobilissima pars metaphysicæ est considerare de Deo et de substantiis separatis. Cum ergo in duodecimo Metaphysicæ quodammodo agatur de talibus secundum mentem propriam Philosophi, in 13tio autem et in 14to de hujusmodi substantiis agatur secundum mentem aliorum, condecens erat, ut traderetur aliquis liber, in quo de talibus ageretur simpliciter et secundum se, quod fit in hoc libro. Hinc forte appellatus est Flores Divinorum sive Metaphysicorum, quia est nobilissima pars metaphysicæ. Ibid.

[4] Vgl. vor. Anm.

[5] Si hæc scientia esset bene tradita, daretur hic cognitio primarum causarum secundum modum possibilem nobis ex naturalibus nostris; ergo ex hac scientia haberetur felicitas illa ultima, quam posuerunt philosophi. Ibid.

[6] Theologia nec speculativa, nec practica proprie dici debet, sed affectiva, quia ad affectionem principaliter inducit; et ideo bene dictum est, quod quod magis est sapientia ex eo, quod ad saporem divinorum inducit, quam ex eo, quod divina sapere faciat. Sentt. Prolog., ps. 4, qu. 1.

hung[1], und bezeichnet sie mit Rücksicht auf ihren Sapientialcharakter als Virtus scientiæ und Virtus artis, wodurch sie, obschon selbst nicht in strengem Sinne Wissenschaft, über jede Wissenschaft gestellt sei.[2] Sie steht über allen Scienzen als der Intellectus der Principien derselben, und ist als solche die Virtus jener Scienzen, und als dirigirendes Regulativ das dominirende Haupt derselben; soweit sie in den Bereich der sinnlichen Substanzen herabsteigt, nimmt sie auch den Charakter der Scienz als solcher an, aber nur zu dem Ende, um den Inhalt der ihr untergeordneten besonderen Scienzen auf die letzten allgemeinen Principien und Ursachen zurückzuführen, in deren Beschauung sie gipfelt und den Beschauenden beglückt.

Der Inhalt des Buches de causis beschränkt sich nach Ägyd's Angabe auf das vornehmste Betrachtungsobject der Metaphysik,[3] in dessen Darlegung die Methaphysik ganz nur Intellect und Sapienz ist. Den geistigen Werthgehalt des Buches findet Ägydius darin, daß in demselben die Idee der Alles durchwirkenden absoluten Totalität, welche mit dem göttlichen Sein identisch ist, zum vollen Ausdruck

---

[1] In omni genere virtutum est dare unam virtutem supremam, cujus operatio dicitur esse felicitas. . . . In genere virtutum moralium suprema virtus est prudentia, secundum quam operari est felicitas politica . . . In genere autem virtutum intellectualium sive in genere scientiarum suprema scientia est metaphysica, secundum quam speculari est felicitas contemplativa . . . Cognitio primæ causæ et substantiarum separatarum est felicitas contemplativa a philosophis posita; posuerunt enim philosophi felicitatem contemplativam nobiliorem et excellentiorem felicitate politica. De causis, prooem.

[2] Cum quæritur, utrum de primis causis possit esse scientia, dicendum, quod ars considerans de primis causis proprie vocatur sapientia; si autem dicitur scientia, hoc est, prout nomen scientiæ extenditur ad sapientiam. Quod vero arguitur, quod scire est per causam et per demonstrationem, dicendum, quod de primis principiis et de primis causis non habemus scientiam, accipiendo scientiam stricte, nec habemus scientiam simpliciter et a priori, sed a posteriori et per effectus tantum; de talibus enim habemus sapientiam et intellectum, quæ sunt cognitio potior et altior, quam scientia et demonstratio. Ibid.

[3] Secundum intentionem auctoris . . . distinguemus quatuor causas universales: primam causam, intelligentias, animas coelorum et naturam . . . . Primæ tamen causæ ut Deus, intelligentiæ et animæ coelorum sunt causæ primariæ respectu naturæ . . . Auctor non intendit agere nisi de tribus, quia non intendit agere de natura sive de substantia corporea. De causis, Com. ad Prop. 1.

gebracht wird,[1] unter Ausschluß der mit diesem Grundgedanken des Buches unverträglichen platonischen Ideenlehre. In der Ausführung des Grundgedankens wird nun allerdings der Fehler begangen, daß die Himmelsseelen von den himmlischen Intelligenzen als eine besondere Classe oberster Ursachen unterschieden werden, was mit der christlichen Glaubenslehre nicht vereinbar ist, indem diese nur von Gott und den himmlischen Geistern als obersten Ursachen des kosmischen Geschehens weiß, ohne daß damit der an sich richtige philosophische Grundgedanke des Buches de causis preisgegeben wäre.[2] Unter Festhaltung dieses an sich richtigen Grundgedankens muß dann weiter auch dasjenige, was im Buche de causis über das Verhältniß der menschlichen Seelen zu den Seelen der Himmelskörper gesagt wird, insoweit modificirt werden, als dieß durch den christlichen Creationsgedanken gefordert ist, welcher verbietet, die menschlichen Seelen aus den Himmelsseelen abzuleiten.[3] Daß dem Verfasser des Buches de

---

[1] Ex hoc est universum connexum quia superiora reservantur in inferioribus participative, inferiora vero in superioribus excellenter. Et quia superiora sunt in inferioribus et inferiora in superioribus, omnia sunt in omnibus, et sic est totum universum connexum. O. c., Comm. ad Prop. 3.

[2] Sic enim Deus colligavit universum, quod semper infima supremorum conjunxit supremis infimorum. Unde Dionysius 7 de Div. Nom. loquens de ordinatione universi ait, quod divina virtus omnia concordans est omnis ordinis causa, et semper fines primorum conjungens principiis secundorum, unam omnis harmoniam pulchre operans. Ex hoc ergo Deus pulchre operatur unam universalem harmoniam sive consonantiam omnis universi, quia quodam ordine omnia conjungit. Indignum ergo esset, si supremæ intelligentiæ connecterentur cum corporibus tanquam proprii motores eorum. Dicemus ergo etiam secundum Sanctorum sententiam, quod sicut corporea creatura dividitur in corpora suprema et corpora infima ... sic et ipsæ intelligentiæ distinguuntur, quia quædam sunt superiores et quædam inferioros. Inconveniens enim esset, quod intelligentiæ superiores, quæ sunt proximiores primo et magis attingunt ipsum immediate, connectuntur corporibus tanquam eorum motores. Ideo præter angelos superiores est dare angelos inferiores, quibus commissa est administratio corporum. Ibid.

[3] In impressione animæ nostræ est considerare animam ipsam, quæ imprimitur, et ipsum corpus cui imprimitur. Non est autem impressio animæ nostræ ex intelligentia secunda sive ex anima coeli quoad substantiam suam, quæ imprimitur, sed bene est hujusmodi impressio quantum ad corpus cui imprimitur. Nam supra corpus nostrum et super organizationem ejus causalitatem habet anima coeli, et quia non imprimitur anima nostra nisi corpori disposito et organizato, ideo dicitur impressio animæ nostræ esse ab anima

causis der Gedanke der göttlichen Schöpferthätigkeit nicht fremd ſei, glaubt Ägydius wenigſtens aus den Äußerungen desſelben über den Urſprung der Himmelsſeelen erweiſen zu können.[1] Eben ſo ſpricht er ihn von dem Vorwurfe frei, die himmliſchen Intelligenzen als die unumgänglich nothwendigen Mittler der Hervorbringung der von Gott weiter abſtehenden Subſtanzen angeſehen zu haben.[2] Die möglichſt wolwollende Auslegung des Buches läßt die unverkennbar emanatianiſtiſche Grundidee desſelben in den Hintergrund treten. Es wird ihm zum Verdienſte angerechnet, einem falſchen Platonismus gegenüber Alles ſchlechthin aus der abſoluten Einheit des göttlichen Seins abzuleiten und auf dieſelbe zurückzuführen.

Es fragt ſich nur, in welcher Art die urſprüngliche Einheit aller Dinge in Gott gedacht werden müſſe, um der Wahrheit des chriſtlichen Gottesbegriffes vollkommen gerecht zu werden. In dieſer Beziehung ſteht nun vor Allem feſt, daß Gott nicht als Gattungs- oder Arteinheit der Dinge gedacht werden könne; denn er könnte als die generiſche Einheit der Dinge nicht Einer ſein,[3] und als Arteinheit der

---

coeli .... Notandum — fügt Ägydius im weiteren Verlaufe ſeiner Erörterungen bei — quod animæ nostræ, quæ dicuntur inferiores, acquirunt perfectiones suas mediantibus corporibus suis, et acquirunt scientiam mediante phantasmate, et quia super corpora nostra influunt animæ coelorum mediantibus supercoelestibus corporibus. Ideo influxus animarum coelestium facit, ut anima nostra acquirere possit perfectiones et bonitates. O. c., Comm. ad Prop. 5.

[1] In anima coeli est duo considerare, scil. substantiam et operationem. Quantum autem ad substantiam non dicitur impressa coelo ab intelligentia, quia quantum ad substantiam illius animæ intelligentia causalitatem non habet, nec etiam, ut videtur, est hoc de intentione auctoris .... Dicendum est secundum hunc auctorem, quod intelligentia secunda facta est anima coeli vel facta est motrix coeli ex impressione intelligentiæ primæ, a qua habet quod intelligat et per intellectum moveat. Doctores tamen fidei nostræ nolunt, quod in intelligentias secundas i. e. in intelligentias inferiores deriventur species intelligibiles ab intelligentiis superioribus; bene tamen volunt, quod intelligentiæ superiores illuminent inferiores.

[2] O. c., Comm. ad Propp. 3 et 4 (das Nähere hierüber weiter unten). — Ähnlich Thomas, vgl. Bardenhewer, SS. 275 u. 277 ff.

[3] Augustinus Trin. VIII, c. 4 ait: „Bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et tolle illud, et intelligas ipsum bonum si potes, et sic intelliges ipsum Deum." Sed si color esset separatus, non esset color unus, licet si albedo esset separata, esset una albedo. Ergo si ens esset genus, ens separatum non esset unum numero. De ente et essentia, qu. 1.

Dinge wäre er unserem Denken geradezu völlig entzogen.[1] Daraus ergibt sich, daß das Sein des höchsten Einheitsprincipes der Dinge als ein vom Sein derselben verschiedenes Sein genommen werden muß, welches, weil es eben gleichfalls ein Sein ist, mit jenem der Dinge, deren höchste Einheit es constituirt, eine gewisse Ähnlichkeit hat, aber die Univocität mit demselben schlechthin ausschließt. Die Gattungs- und Arteinheit involviren eine Natureinheit der von ihnen umfaßten Dinge; eine solche Einheit ist durch den Begriff des höchsten Einheitsprincipes ausgeschlossen, weil es Alles in sich faßt, somit über die Art- und Gattungseinheit schlechthin hinausgreift. Andererseits sind aber in dem höchsten Einen alle nach Art und Gattung differenten Dinge auf eine Weise geeiniget, welche über die Einheit der zu einer bestimmten Art oder Gattung gehörigen Dinge gleichfalls schlechthin hinausgreift. Es ist dieß die Unitas attributionis, welche im höchsten Einheitsprincipe an die Stelle der in der Art- und und Gattungseinheit statthabenden Unitas naturæ tritt, und das höchste Einheitsprincip als die absolute Urbildung aller Dinge erscheinen läßt. Das höchste Einheitsprincip ist die Urbildung aller Dinge, sofern es die Perfectionen aller Dinge in sich schließt, ohne diese Dinge selbst zu sein; dieß ist die zwischen ihm und den Dingen bestehende Unitas analogi, welche auf die Unitas attributionis zurückzuführen ist, sofern nämlich die auf das höchste Einheitsprincip übertragenen Perfectionen der Dinge jene Unitas analogi begründen. Die Unitas naturæ ist ausgeschlossen, weil die Perfectionen des Seienden im höchsten Einheitsprincip etwas sind und darstellen, was sie in und an den Dingen nicht sein und darstellen können; sie stellen jede für sich im höchsten Einheitsprincipe das absolut Vollendete dar, welches wir Gott nennen, während sie in den Dingen eben nur das von Gott unterschiedene Endliche und Begrenzte, welches seiner Natur nach nicht das absolut Vollkommene sein kann, darstellen. Die Perfectionen, die nicht in sich selbst subsistirend an der Materie haften, sind desto weniger vollkommen, je universeller sie sind, also die Forma

[1] Si ens haberet rationes speciei, quasi clauderetur nobis via ad investigandum primum principium et unitatem ejus. Nam cum in specie specialissima sit vera univocatio, si omnia entia essent ejusdem speciei, non daretur incitamentum ex sensibus ad investigandam prioritatem et posterioritatem in rebus, et ita esset quasi nobis celatum et occultum, quomodo ex posterioritate effectuum deveniendum sit in prioritatem causæ. Ibid.

generis unvollkommener als die Forma speciei; denkt man ſich Beide als in ſich ſelbſt ſubſiſtirend, ſo hat das Umgekehrte ſtatt, indem die von der reinen Potenzialität der Materie losgelöste Forma generis zufolge ihrer größeren Einfachheit ein weit actuelleres Sein haben müßte, als die minder einfache Forma speciei. Das über alle generiſche Beſtimmtheit hinausgeſtellte Sein iſt ſchlechthin einfach, und ſomit das actuellſte Sein, welches die Vollkommenheit aller denkbaren Genera und Species des Seienden in ſich faſſen muß. Dieſes vollkommenſte Sein kann ſelbſtverſtändlich nur Eines ſein, deſſen abſolute Totalität durch ſich ſelbſt jede ſubſtanzielle Plurification ſeiner ſelbſt ausſchließt.[1]

Dieſes abſolute Einheitsprincip ergibt ſich mit logiſcher Nothwendigkeit als abſolutes Cauſalprincip aller Dinge, ſo daß das Sein derſelben ohne jenes höchſte Einheitsprincip gar nicht denkbar wäre. Das Sein iſt als ein über die Unitas naturæ der Dinge hinausgreifendes Allgemeineres den verſchiedenen Dingen nicht in univokem, ſondern bloß in analogiſchem Sinne eigen; es gibt nicht zwei Esse, deren eines nicht dem anderen, oder beide einem dritten attribuirt werden müßten, welchem es eigentlichſt zukommt,[2] ſo daß es nicht wegen des Esse in alio ein Ens iſt, ſondern vielmehr das Esse in alio begründet.[3] So verhält es ſich mit dem Esse der Accidenzen im Verhältniß zum Esse der Subſtanzen; ſo weiter mit dem Esse der

[1] Tale, quod est sic perfectissimum, plurificari non potest, quia omissa plurificatione, quæ est penes relata, sicut est in divinis, loquendo de plurificatione penes absoluta nunquam est plurificatio aliquorum, nisi unum sit perfectius alio, ut apparet in genere et in analogo, vel quod utrumque sit imperfectum, ut apparet in rebus materialibus sub eadem specie contentis; et quia eo, quod est sic perfectum, nihil potest esse perfectius, ut sit plurificatio talium sub eodem genere vel sub analogo, et quia in eo nulla est imperfectio, ut in eadem specie possit plurificatio talium inveniri, oportet ipsum esse unum et implurificatum. Ibid.

[2] Si unum dicitur ens propter entitatem, quæ est in alio, quæram de illo, utrum sit ens propter unitatem, quæ sit in alio; quod si ambo attribuuntur tertio, quæram de illo tertio. Non erit abire in infinitum; ergo erit dare aliquid, quod non attribuitur alteri, sed alia attribuuntur sibi, ita quod ipsum non erit ens propter esse, quod sit in alio. Ibid.

[3] Hac via procedit Dionysius Div. Nom. c. 4, qui vult, quod non sit dare duo aliqua, quin unum non sit causatum ab altero, vel ambo sint causata a tertio; per quam viam omnino ostenditur, quod est devenire ad unum, a quo omnia sunt causata et producta, et cui omnia sunt attributa. Ibid.

verſchiedenen Subſtanzen im Verhältniß zum Esse der Substantia prima. Das abſolute Einheitsprincip iſt ſonach die denknothwendige Seinsquelle alles Seienden, und zwar ſo, daß das Sein eigentlich nur ihm zukommt, allem Anderen außer ihm aber nur in uneigentlicher Weiſe. Da das Esse der Dinge durch ihre Form gewirkt wird, ſo iſt das abſolute Einheitsprincip als abſolutes Cauſalprincip zugleich auch abſolutes Formprincip oder Causa formalis der Dinge, wozu dann weiter noch als Drittes die Bedeutung des abſoluten Einheitsprincipes als Causa finalis tritt, weil ohne die gemeinſame Finalbeziehung aller Dinge auf das abſolute Formprincip die einheitliche Verknüpfung aller Weltdinge zu einem wohlgeordneten Ganzen fehlen würde.

Alles Seiende iſt unmittelbar durch die productive Cauſalität des abſoluten Einheitsprincipes in's Daſein geſetzt.[1] Dieß iſt nicht bloß Lehre des chriſtlichen Glaubens, ſondern wird auch durch die Lehre der Philoſophen beſtätiget. Man würde Ariſtoteles mißverſtehen, wenn man aus ſeinem Spruche: Idem manens idem semper facit idem,[2] folgern wollte, daß er damit die unmittelbare Production einer Vielheit von Dingen durch die höchſte Cauſalität als unmöglich habe bezeichnen wollen; ſeine Abſicht iſt vielmehr darauf gerichtet, zu zeigen, daß in der Zeit nichts entſtehen könne, was nicht ſchon von jeher, ſomit ſeit ewig geweſen wäre. Seine Abwendung von der chriſtlichen Schöpfungslehre bezieht ſich ſomit auf einen anderen Punkt, nämlich auf den vom chriſtlichen Glauben gelehrten zeitlichen Anfang der Welt. Auch dem Verfaſſer des Buches de causis würde man Unrecht thun, wenn man ihm die Behauptung unterlegen wollte, Gott habe nur die Intelligentia prima unmittelbar hervorgebracht, alles Andere aber erſt nachfolgend unter Vermittelung des erſten Erzeugniſſes ſeiner Productionskraft;[3] dieſe Anſicht gehört vielmehr dem Avicenna an, welcher durch die Intelligentia prima die Intelligentia secunda,

[1] De ente et essentia, qu. 2.

[2] Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. Gen. et corrupt. II, p. 336. a, lin. 27 f.

[3] Cum auctor ille prius dixisset quod Deus creavit animam mediante intelligentia, in eodem commento postea dicit, quod Deus creavit animam et posuit eam substramentum intelligentiæ; ergo ipsa anima secundum præfatum auctorem quoad substantiam est creata a Deo, sed quantum ad perfectiones est substrata intelligentiæ, a qua recipit perfectiones multas. De ente et essentia, qu. 2.

die erste Himmelsseele und die oberste der himmlischen Körperlichkeiten producirt werden läßt. Es ist nicht schwer, die Widersprüche aufzuzeigen, in welche sich Avicenna mit sich selbst verwickelt, indem er einerseits der Intelligentia prima eine creative Kraft oder das Vermögen des Hervorbringens aus Nichts zuschreibt, und andererseits doch wieder selbst sagt, die Intelligenz könne nicht wieder eine Intelligenz oder eine Seele hervorbringen; wenn er ferner den an sich vollkommen richtigen Satz aufstellt, daß das Wirken einer Substanz der Beschaffenheit der Substanz gemäß sein müsse, und doch seiner Intelligentia prima, die nach ihm nicht Actus purus ist, Wirksamkeiten zuschreibt, die nur einer Substanz, welche Actus purus ist, zukommen können. Zudem wäre ja, da nach Avicenna in der Intelligentia prima Essenz und Esse unterschieden sein müssen, die Production derselben durch Gott selbst schon ein Beweis, daß Gott in seinem Schaffen Plura gesetzt habe — wenn auch nur Plura secundum divisionem.[1] Es läßt sich jedoch ohne Mühe zeigen, das Gott auch Plura secundum numerum unmittelbar produciren könne. Avicenna geht vom göttlichen Denken aus, und läßt Gott durch seinen Intellect productiv sein. Es ist nun doch natürlich, daß Gott, wie er vor Allem ist, so auch vor Allem sich selbst denkt und erkennt. Sofern er sich als jene unendliche Fülle der Güte und Vollkommenheit erkennt, an deren Esse die außer ihm möglichen Dinge in der mannigfaltigsten und verschiedensten Weise theilhaben können, denkt er die verschiedensten Arten von Geschöpfen, deren jedes seine besondere Idee in Gott hat; und es ergibt sich somit das gerade Gegentheil dessen, was Avicenna aus der Natur des göttlichen Denkens folgert, aus welchem nach seinem Dafürhalten nur ein Unum als Product hervorgehen können soll, weil der göttliche Intellect durch ein Unum, nämlich durch sich selbst determinirt sei. Der göttliche Intellect läßt sich eben nicht vom göttlichen Sein trennen, und muß dasselbe

[1] Nam in intelligentia est dare suum actuale et suum esse, et possibile ut suam quiditatem sive suam essentiam. Vel ergo procedit a Deo essentia mediante esse, vel esse mediante essentia, vel totum immediate. Si totum immediate, ergo plura secundum divisionem. Non autem dici potest, quod esse creetur a Deo mediante essentia. Nam ratio creationis rerum sumitur ex esse; pro tanto enim res creantur a Deo, quia accipiunt ab eo esse; illud ergo, quod est ratio, quare creetur essentia, non creatur mediante essentia. Sed dices, quia essentia creatur mediante esse. Sed nec hoc stare potest, quia cum esse recipitur in essentia, videtur magis esse præsupponere essentiam, quam e converso. Ibid.

reflectiren als dasjenige, was es ist; wenn nun dieses die absolute Einigung der mannigfachsten und verschiedensten an die Geschöpfe mittheilbaren Perfectionen ist, so muß es auch die verschiedenen Geschöpfe, deren jedes an einer anderen Perfection theilhaben kann, zumal und unter Einem denken. Wahr ist nur so viel, daß Gott nicht zwei ganz gleich vollkommene Arten von Geschöpfen denken könne, indem die Ordnung des Universums es mit sich bringt, daß ihr eine Art näher stehe als die andere. Es gibt aber kein absolut größtes und absolut vollkommenstes Geschöpf, so daß der göttliche Intellect durch den Gedanken dieses Geschöpfes absolut determinirt sein müßte; hiemit ist der Ansicht Avicenna's der einzige mögliche Halt entzogen, auf welchen sie gestützt werden könnte.

Das göttliche Produciren ist als Hervorbringen aus Nichts zu fassen.[1] Im relativen Sinne wird das göttliche Produciren auch von den Philosophen so verstanden; Aristoteles bekämpft ausdrücklich den Anaxagoras, welcher die göttliche Schaffensthätigkeit ausschließlich auf das Aufdecken der in der ungeschaffenen Materie bereits enthaltenen Formen beschränkte. Aber nur die Formen sollen nach der gewöhnlichen Lehre der Philosophen durch Creation entstanden sein und entstehen können; Avicenna läßt alle Substanzialformen durch ein Agens separatum producirt werden, Themistius diejenigen Substanzialformen, welche nicht auf dem Wege der Generatio similis per simile zu Stande kommen. Aristoteles läßt durch das schaffende Agens direct das Compositum aus Materie und Form gesetzt werden, ohne etwas über die Herkunft der in der Setzung des Compositum eine bestimmte Form erlangenden Materie zu sagen, ohne Zweifel deßhalb, weil er sie, wie Averroes mit Nachdruck hervorhebt, als unentstanden ansieht. Nach Averroes ist auch die Form nicht einfach ex nihilo, sondern ex transmutatione materiæ; wolle man dieß nicht zugeben, so sei der denkwidrigen Annahme eines Fieri alicujus ex nihilo nicht zu entgehen. Ägydius erklärt seinerseits, daß, wenn sich zeigen lasse, ein Agens könne sine transmutatione materiæ wirken, eben damit auch die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Fieri ex nihilo erhärtet sei. Jedem Agens ist ein Effectus proprius zuzuerkennen; der Effectus proprius des göttlichen Wirkens ist das Verleihen des Esse; mit der Verleihung des Esse sei weiter auch die Verleihung der Transmutatio und des

[1] De ente et essentia, qu. 3.

Motus gegeben. Bei den übrigen Agentien verhalte es sich umgekehrt; diese erwirken zunächst eine Transmutation und im Gefolge dieser ein früher nicht vorhanden gewesenes Esse auf Grund eines schon vorhandenen Subjectes der Action. Die Denknothwendigkeit eines göttlichen Setzens der Dinge ohne ein schon vorhandenes Seinssubstrat derselben ergibt sich daraus, daß Gott nicht bloß die Arten der Dinge, sondern auch jedes einzelne Ding in einer besonderen Idee denkt; demzufolge muß sein Schaffen ein von jenem der Natur (und Kunst) verschiedenes sein, und der Unterschied bezieht sich darauf, daß das auf die Verwirklichung eines Artbegriffes gerichtete Schaffen der Natur nur unter Voraussetzung und mit Hilfe eines bereits vorhandenen Stoffes eine Individuirung des Artbegriffes zu Stande bringen kann, während das seiner Natur nach unmittelbar auf das gedachte Individuum abzielende göttliche Schaffen einer derartigen Vermittelung durch eine bereits vorhandene Materie nicht bedarf, diese vielmehr unmittelbar im Schaffen des Individuums selbst setzt. Das künstleriche, natürliche und göttliche Produciren stehen in diesem Verhältnisse zu einander, daß das erstere an einen geformten Stoff als Substrat und Vehikel des Producirens gewiesen ist, während das natürliche Produciren bloß eine Materie voraussetzt, Gott aber auch dieser nicht bedarf. Neben der aus der Ratio propria des göttlichen Producirens abgeleiteten Begründung des göttlichen Schaffens aus Nichts macht Ägydius auch noch die Rationes communes geltend, welche von dem Begriffe Gottes als des Agens primum[1] und des Esse per se subsistens[2] hergenommen sind, und darauf hinauslaufen, daß das göttliche Wirken nicht jenen Bedingungen und Beschränkungen unterworfen sein könne, wie jenes der Agentia secunda.

Wie Gott unmittelbar das Sein aller Dinge setzt, so bestehen und wirken sie auch in seiner Kraft, und Beides, das Bestehen in seiner

[1] Cum Deus sit primum agens, modus agendi ejus est, quod nihil præsupponat ex necessitate. Ibid.

[2] Omnia alia agentia non sunt esse per se existens, sed habent esse ab alio receptum; et sicut se habent ad esse, ita se habent ad agere. Sicut ergo esse aliorum agentium de necessitate requirit aliquid possibile, in quo recipiatur, sic et actio eorum de necessitate præsupponit aliquid ex parte passi et præsupponit aliquid possibile, in quo possit recipi. Sed Deus, quia est ipsum esse, sicut suum esse non requirit aliquid possibile, in quo possit recipi, sic et modus agendi ejus et sua actio non de necessitate requirit aliquid in quo posset recipi, sed potest totum immediate producere. Ibid.

Kraft und das Wirken in seiner Kraft sind so unlöslich miteinander verbunden, daß keines ohne das andere gedacht werden kann. Die unmittelbare Erhaltung aller Creatur durch Gott läßt sich nicht abtrennen vom göttlichen Durchwirken aller creatürlichen Actionen. Gott ist nämlich Ursache des Bestandes aller Creaturen nicht bloß als Causa in potentia, sondern als Causa in actu;[1] und behaupten wollen, Gott erhalte die Creaturen ohne daß er ihre Actionen durchwirke, hieße so viel als sagen, er sei unmittelbar Causa in actu, ohne sich als solche zu erweisen.[2] Damit soll selbstverständlich das Selbstwirken der Creaturen nicht in Abrede gestellt werden, weil mit dem selbsteigenen Wirken der Creaturen auch die selbsteigenen Wesenheiten derselben geläugnet wurden.[3] Das Verhältniß der Wirksamkeit der Causæ secundæ zu der ihre Thätigkeiten durchwirkenden Activität der Causa prima läßt sich erläutern durch das Verhältniß des Ballivus

[1] Secundum Philosophum (Metaph. IV, p. 1014. a, lin. 20 ff.) quædam causæ sunt in actu, quædam in potentia. Causæ autem in actu sunt simul cum ipsis causatis, ita quod non potest esse causatum in actu sine sua causa in actu; causatum autem in potentia absque sua causa esse potest. Dicimus enim, quod adificator est causa fieri domus, aliter tamen et aliter, quia ipsius ædificari vel ipsius ædificationis ædificator est causa in actu ... sed ipsius domus est causa in potentia ... Deus autem ad omnem creaturam non se habet sicut ædificator ad domum, sed magis sicut ædificare ad ædificari. De ente et essentia, qu. 4.

[2] Hanc rationem innuit Augustinus Gen. ad lit. IV, c. 14, qui probat, quod Deus continue et semper operatur in rebus, quia non comparatur ad res ut structor ad domum, quia domus potest stare sine structore, sed mundus, ut ait, ad ictum oculi stare non posset, nisi regeretur a Deo. Ibid.

[3] Augustinus Gen. ad lit. V, c. 14 distinguit triplex esse rerum, quia res secundum ipsum sunt in rationibus æternis, sicut in rationibus seminalibus, et sunt in seipsis. Sed ut sunt in rationibus seminalibus, habent produci per causas secundas; qui ergo tollit actiones a causis secundis, tollit esse rerum, quod habent secundum rationes seminales in materia. Unde Augustinus, cum prius Cen. ad lit. V, c. 14 distinxisset triplex esse rerum, postea VI, c. 13 distinguit quadruplex esse rerum, volens quod res sunt æternaliter in verbo, causaliter in elementis, seminaliter in materia, essentialiter in seipsis. Dicuntur enim res in elementis esse causaliter et in materia seminaliter, quia illud, quod est occulte in materia secundum rationes seminales, fit in aperto per virtutes activas et passivas elementorum, quæ sunt rationes causales. Non ergo possumus tollere causalitatem ab elementis et secundis agentibus, nisi tollamus esse rerum secundum rationes seminales, quod habent in materia; ex ipso ergo hujusmodi esse arguere possumus, quod competit secundis agentibus habere proprias rationes. Ibid.

zu seinem Könige, dessen Befehle er ausführt und in dessen Namen er handelt,[1] so daß eigentlich der König der durch ihn Handelnde ist, während umgekehrt er selbst wieder, sofern er im Namen des Königs handelt, durch den König handelt. Die durch die geschöpflichen Agentien gesetzten Wirkungen sind ganz und unmittelbar sowol auf Gott als auch auf die geschöpflichen Agentien selbst zurückzuführen, auf beide jedoch in verschiedener Weise, sofern nämlich das durch sie gesetzte Sein nach seinem in allen Productionen uniformen Wesen auf die Causa prima, die Modificationen des Esse aber auf die Causas secundas zurückzuführen sind.[2] Von Beiden stammt unmittelbar das ganze Esse des im Zusammenwirken Beider Causirten, aber von keiner der Beiden totaliter, indem das Tale esse des gemeinsam Gewirkten eben nur von den Causis secundis, das Esse als solches aber von der Causa prima herrührt. Avicenna beschränkt die Wirksamkeit der körperlichen Agentien zu sehr, wenn er ihnen bloß das Vermögen, accidentelle Formen zu actuiren, zuschreibt;[3] noch weiter irrt von der Wahrheit

[1] Dicimus, quod rex operatur per ballivum vel mediante ballivo, et dicimus e converso, quod ballivus operatur per regem vel mediante rege. Prout ergo rex operatur per ballivum, ballivus erit immediatum agens et tunc immediatum illud sonabit quod proximum et conjunctum. Sed quia e converso ballivus operatur per regem, rex potest dici immediate agens, quia non facit hoc auctoritate sua sed alterius. Ibid.

[2] Imaginabimur, sicut nos docet imaginari Dionysius Div. Nom. c. 4, quod Deus uniformiter operatur omnia; sed si est diversitas in rebus, hoc est propter secunda agentia, quibus mediantibus operatur Deus. Ipsam enim infrigidationem operatur Deus, et etiam ipsam calefactionem, et secundum hunc modum agendi, quem videmus, Deus operatur hanc et illam; sed quod differat hæc ab illa, ut quod differat calefactio ab infrigidatione, hoc est propter secunda agentia, et quia calefactionem operatur mediante igne, infrigidationem vero mediante aqua. Deus ergo uniformiter operatur, sed ipsa agentia propter eorum diversitatem difformiter operantur et non uniformiter recipiunt impressionem divinam. Unde Dionysius l. c. imaginatur, quod Deus non ratiocinans nec præeligens, sed omnia uniformiter, sicut sol, quantum est de se, omnia uniformiter illuminat. Ibid.

[3] Calor in igne agit in virtute formæ substantialis ejus; et virtus activa in quolibet corpore agit in virtute formæ substantialis ejus. Et quia non est inconveniens, quod aliquid in virtute alterius agat ultra suam speciem, calor in igne in virtute formæ substantialis agens ultra suam speciem non solum inducet calorem sed etiam substantialem formam; imo ubicunque est calor, est instrumentum ignis et non ab igne; remoti sunt ergo actores circa hanc materiam. Ibid.

Avicebron ab, welcher den Körpern insgemein das Vermögen einer Actio propria absprach, weil sie zu weit vom Agens primum abstünden und die körperliche Quantitativität als solche nur die Bedeutung einer Hemmung der Actionen habe.[1] Das äußerste Extrem dieser Richtung stellt sich in den muhamedanischen Theologen (Motakhallim) dar, welche, alles Produciren als Creiren ansehend, gar keine Wirksamkeit der Causæ secundæ zugeben.[2]

Eben so entschieden, als für die selbsteigene Productivität der Causæ secundæ eingestanden werden muß, muß ihnen die Fähigkeit, das Esse ihrer Producte als solches zu causiren, abgesprochen werden;[3] selbst nicht einmal Gott könnte ihnen die Befähigung hiezu ertheilen.[4] Der Grund, weßhalb Gott unmittelbar Substanzen setzen kann, liegt darin, daß bei ihm das Wirkungsvermögen (Virtus) unmittelbar selbst Substanz ist, während umgekehrt in der Creatur das Wirkungsvermögen ein Accidens ist, und daher auch nicht unmittelbar eine Substanz zu produciren vermag, sondern nur durch Vermittelung der Accidentalformen, welche es unmittelbar hervorbringt, die Entstehung eines substanziellen Seins causirt.[5] Da die körperlosen Substanzen nicht generiren, also kein Entstehen von Substanzen unmittelbar, sondern nur mittelst der von ihnen bewegten Körper veranlassen, so könnte die Frage über die Möglichkeit einer unmittelbaren Substanzsetzung nur hinsichtlich der körperlichen Agentien aufgeworfen werden; diese können

---

[1] Hæc ponendo negat sensum, quia ad sensum apparet, quod ignis comburit et aqua infrigidat. Avicebron ergo non probat, corpora non agere, sed petit sibi illas difficultates solvi, quomodo quantitas corporum et distantia eorum a primo principio non omnino prohibet actiones eorum. Propter quod sciendum, quod, ut probat Proclus, nullum corporeum et nullum quantum est ad se conversivum ... quantitas itaque prohibet actionem rei in seipsam, sed non prohibet actionem in essentiam aliam ... debuit ergo Avicebron negare a corporibus non actionem in aliud, sed ad se conversivam. Ibid.

[2] Ägydius beruft sich dieser Ansicht gegenüber auf den schon oben erwähnten aristotelischen Satz, daß im Produciren nicht Form oder Materie, sondern das Compositum aus Beiden gesetzt wird: Cum ergo dicitur, quod forma fit ex nihilo, respondetur, quod fieri non competit formæ; sed si fieri competeret formæ, certum esset, quod forma fieret ex nihilo. Ibid.

[3] O. c., qu. 5.

[4] O. c., qu. 6.

[5] Ut puta cum ignis agit, incipit prius ab accidente et prius inducit formam accidentalem in materia quam substantialem (vgl. vor. Seite, Anm. 3). L. c.

aber die Entstehung von Substanzen nur in einer bereits vorhandenen Materie veranlassen, setzen also diese voraus, daher ihre Wirksamkeit schon aus diesem Grunde niemals eine creative sein kann. Sollten sie etwas setzen können, was nicht in einer formablen Materie seine Wirklichkeit haben sollte, so müßte das Gesetzte ein Universale, z. B. ein nicht individuirtes Feuer sein; nun können aber die Universalien kein vom individuirenden Stoffe unabhängiges reales Sein in der Schöpfung haben, also ist eine creative Thätigkeit der körperlichen Agentien schlechthin undenkbar.

Dem eben Gesagten liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Seinssetzung und Substanzsetzung identisch seien. Ägydius[1] begründet diese Identität aus der sachlichen Identität des Creare und Creari, welche beide nichts Anderes als das Esse selbst als activ gesetztes und passiv recipirtes besagen; das Recipiens ist die Essenz als potentielles Esse, das Receptum das Esse als Actuation der Essenz. Action und Reception fallen in einen untheilbaren Moment zusammen zum Unterschiede von jeder geschöpflichen Production, in welcher die Formation des Materiales in einer Succession von Momenten vor sich geht. Daraus folgt, daß das mit dem Creari und Creare identische Esse creaturæ zugleich Actus und Actio ist; Creare und Creari ist nichts anderes, als der Beginn des Esse in tali essentia. Die Essentia talis ist das denknothwendige Yleachim (Materiale) des geschöpflichen Esse; das actuirte Sein des Geschöpfes ist die actuirte Substanz desselben. Ein potentielles Materiale der göttlichen Schaffensthätigkeit muß vorausgesetzt werden, weil dieselbe eine Actio transiens ist, welche ihrer Natur nach ein Recipiens voraussetzt. Als Actio transiens läßt die Creatio eine Vergleichung mit dem Motus zu, aus welcher sich abermals die Identität der Seinssetzung mit der Substanzsetzung ergibt. Die Creatio hat mit der Motio gemein, daß beide Thätigkeiten als completive Thätigkeiten nur die Perfection und Completion eines von ihnen Unterschiedenen zum Terminus und Subjecte haben können;[2] die Perfection und Completion des Schaffbaren

[1] O. c., qu. 7.

[2] Motionis non est motio nec tanquam terminus, nec tanquam subjectum (vgl. Aristot. Physic. V, p. 225. b, lin. 15). Motio enim per se non terminat ad motionem, et motio per se non suscipitur in motione tanquam in subjecto; quia si motionis esset motio tanquam terminus vel tanquam subjectum, ratio motionis iret in infinitum. Et quod dictum est de motione,

ist das Esse desselben. Dasselbe ergibt sich, wenn man den Unterschied der Creatio vom Motus in's Auge faßt; dieser Unterschied besteht darin, daß, während der Motus ein Actus entis in potentia ut est in potentia ist, die Creatio ein Actus entis in actu ut est in actu, somit das Esse selbst ist.[1] Hiebei ist nur noch zu bemerken, daß die Creatio außer dem Ipsum esse auch noch eine Relation des Esse besagen kann, jedoch nur so, daß durch diese Relation nicht etwas vom Esse selbst Unterschiedenes und zu demselben Hinzutretendes besagt sein will.[2]

Eine Folgerung aus der von Ägydius gelehrten Reception des Esse in der potenziell existenten Essenz ist die reale Unterschiedenheit von Esse und Essenz in den geschöpflichen Wesenheiten, die körperlosen Intelligenzen nicht ausgenommen. Thomas[3] hatte die Unterscheidung zwischen dem Quod est und Quo est der immateriellen Substanzen als eine bloß für unser Denken bestehende Nothwendigkeit erklärt, wodurch die metaphysische Einfachheit nicht berührt werde. Ägydius vertritt jedoch die reale Giltigkeit der Unterscheidung zwischen Esse und Essenz unter Berufung auf Augustinus, der eine doppelte Mutabilität und Formabilität des englischen Wesens lehre, indem er

---

intelligendum est de qualibet actione transeunte. Nam actionis hujus non est actio, et complementi non est complementum. Actio enim transiens intelligitur esse perfectio et complementum non agentis sed acti, non producentis sed producti. L. c.

[1] Creatio non præsupponit temporis possibilitatem ex parte passi, sed in creatione tota ratio facta est potentia facientis. Ipsum ergo quod creatur, non habet aliquid de eo, quod acquiritur per creationem et aliquid non, sed totum habet simul, et ideo non est in actu et in potentia secundum quid hujus, sed est in actu tantum. Creatio ergo non erit actus in potentia ut est potentia, sed actio entis in actu ut est in actu; et quia actus entis in actu ut est in actu, est ipsum, quia intantum aliquid est in actu inquantum est, creatio realiter erit idem quod ipsum esse. Ibid.

[2] Hic respectus nullam rem dicit supra ipsum esse creaturæ, sicut ipse respectus fundatus in materia nullam rem dicit supra essentiam. Materia ergo, ut in ea fundatur respectus, per quem est in potentia ad formam, non dicit aliam rem quam materia, sed dicit materiam cum hac conditione et cum hoc modo se habendi ut habet dependentiam ad formam. Sic creatio dicit ipsum esse creaturæ, in quo fundatur respectus ad creationem; sed esse cum tali respectu non dicit aliam rem quam ipsum esse, sed dicit ipsum esse cum tali conditione et cum tali modo se habendi, ut habet talem dependentiam ad ipsum Deum. Ibid.

[3] Vgl. Thom. 1 qu. 50, art. 2.

von einer die Vernichtbarkeit seines Wesens involvirenden Mutabilität der Substanz des Engels,[1] und von einer Mutabilität der Affectionen des englischen Wesens spreche;[2] die doppelte Formabilität weise auf eine doppelte Informität als Substrat der Formation zurück, und die Informität des substanziellen Seins sei eben die vom perficirenden und formirenden Esse real unterschiedene Essenz.[3] Diese Unterscheidung liegt nach Ägydius auch im Geiste der peripatetischen Doctrin; und diejenigen, welche bloß die accidentellen Mutationen des englischen Seins und Wesens als etwas von demselben Unterschiedenes ansehen, gleichen den von Aristoteles widerlegten alten Philosophen, welche Materie und Körper identificirend bloß die accidentellen, nicht aber die substanziellen Mutationen des Körperlichen zu erklären im Stande waren, und somit in das specifische Wesen der Generation und Corruption gar nicht einzudringen vermochten. Auch durch rein logische Ratiocination läßt sich die reale Unterschiedenheit von Esse und Essenz der Geschöpfe erweisen. Die geschöpfliche Essenz verhält sich als generische Allgemeinheit zu den Gegensätzen von Esse und Non esse, steht vielmehr dem Non esse ungleich näher als dem Esse, welches sie nicht aus sich selbst, sondern nur durch eine Action des Schöpfers erlangen kann; sie muß demnach von diesem Esse real unterschieden sein. Das Festhalten an dem realen Unterschiede Beider ist endlich durch theologische Beweggründe geboten,[4] weil im entgegengesetzten Falle das Sein der Creaturen als ein nothwendiges erscheint, womit die Freiheit des göttlichen Schaffensactes aufgehoben wäre.

Wenn es den Anschein hat, als ob Ägydius durch sein Dringen auf die reale Auseinanderhaltung von Esse und Essenz sich der scotistischen Anschauung von der Zusammengesetztheit alles Geschaffenen aus Materie und Form einigermaßen nähere, so schneidet er den Gedanken an eine solche Annäherung sofort unmittelbar durch die Art und Weise ab, in welcher er die Seinseinheit eines jeglichen Geschaffenen begründet. Während nämlich Duns Scotus die Einheit des Dinges durch die Häcceität als Ultima realitas entis actuirt werden läßt, ist nach Ägydius das Esse als solches durch sich selbst schon die denkbar höchste Actualität, die in einem Dinge sich finden

[1] Vgl. Aug. Confess. XII, c. 19.
[2] Vgl. Aug. Gen. ad lit. I, c. 17.
[3] De ente et essentia, qu. 9.
[4] O. c., qu. 13.

läßt, und eben hiedurch eine Mehrheit des Esse in einem und demselben Dinge ausschließt.[1] Das Esse eines Dinges kann nur Eines sein, weil es eben nur die Actuation der Essenz des Dinges ist, sei dieses ein reines Formwesen, oder ein Compositum aus Materie und Form.

Ägyd's Lehre über das Eine Esse des Dinges als Actuationsprincip der Essenz des Dinges hängt mit seiner schon besprochenen Universalienlehre zusammen; die Essenz bedeutet den Allgemeinbegriff des Dinges,[2] das die Essenz actuirende Esse das Sein des Dinges in seiner concretisirten Existenz, die sich als Sein des Individuums darstellt. Ägydius will den Antheil der Materie an der Individuirung der Dinge nicht in Abrede stellen; aber nicht die Materie als solche, sondern die mit der Ausdehnung der Materie gegebene quantitative Theilbarkeit derselben wird Ursache der Individuation einer specifischen Einheit; durch Formirung der Materie an sich könnte wol auch ein Individuum gebildet werden, dasselbe wäre jedoch von dem aus einer anderen Materie neben ihr geformten Individuum nicht bloß specifisch, sondern sogar generisch unterschieden. Ägydius sucht auf diesem Wege zu erweisen,[3] daß eine Individuirung der englischen Species durch die Materie undenkbar sei, und sonach die Engel als reine Formwesen gedacht werden müssen. Zugleich geht aber aus dem Gesagten hervor, daß die theilbare Ausdehnung einer bestimmten Materie nicht der eigentliche Wirkungsgrund, sondern bloß die werkzeugliche Ursache der durch das actuirende Esse zu bewirkenden Individuation der stofflichen Species ist. Denn die göttliche Verleihung des Esse ist es,

---

[1] Esse, quantum est de se, dicit summam actualitatem possibilem reperiri in entibus; talia enim non possunt in eodem plurificari, quia tunc illa haberent per se ordinem ad invicem, et unum de se esset possibile respectu alterius, et quia esset tale, non esset esse sed esset forma. Et ideo, sicut in eodem non reperiuntur plures albedines, quia tunc una esset perfectio alterius, quod non patitur ratio albi, ut album per album perficiatur, sic nec in eodem esse poterunt plura esse, quia unum perficeretur per aliud, quod non patitur ratio ipsius esse. O. c., qu. 10.

[2] Esse essentiæ ab esse universalitatis non differt, quod unum sit rationis et non aliud ... utrumque est rationis, sed unum est rationis tanquam intentionis primæ, aliud est rationis tanquam intentionis secundæ ... Intellectus cognoscendo essentiam cognoscit id quod est universale ... res secundum esse essentiæ est universalis. Quodlibet. II, qu. 6.

[3] Quodlibet. I, qu. 8.

durch welche der göttliche Gedanke vom Dinge primär verwirklichet wird; und die unmittelbare göttliche Cauſalität wirkt, wie oben dargethan worden, auch in allen Productionen der Causæ secundæ mit, und zwar ſo, daß das Esse als ſolches in den Producten derſelben ausſchließlich von Gott ſtammt. Der Grund aber, weßhalb die Verleihung des Esse an die Eſſenz des Engelweſens in jedem einzelnen Engel eine complete Species actuirt, während in der Actuirung der ſingulären Körperweſen dieß nicht der Fall iſt, ergibt ſich aus dem Verhältniß zwiſchen Form und Esse; hat eine beſtimmte Form ein unvollkommenes Esse, ſo läßt ſie eine individuelle Diverſification innerhalb derſelben Species zu; hat ſie ein vollkommenes Esse, ſo erſchöpft ſie den Begriff der Species in Einem realen Weſen.[1] Würde die Albedo eines beſtimmten Körpers als Esse separatum exiſtiren, ſo würde ſie die geſammte Species der Albedines erſchöpfen.[2] Das vollkommene Esse innehaben, heißt das Esse nach dem Faſſungsvermögen und Faſſungsbedürfniß der Form beſitzen; das Esse unvollkommen erlangen, heißt dasſelbe nach Maßgabe der Capacität des Subjectes der Form innehaben. Darum kann nur die Forma separata das Esse vollkommen innehaben, während die an den Stoff gebundene Form ſich in einer Mehrheit von ſtofflichen Individuen, deren keines das von der Form begehrte Esse vollkommen innehaben kann, entfalten muß. Allerdings wäre denkbar, daß Gott auch einer Forma separata das Esse nicht in erſchöpfendem Maße mittheile, und demzufolge auch mehrere Einzelweſen derſelben Species angehören;

[1] Forma habet duplicem comparationem ad esse. Nam ut habet esse perfectum, sic potest diversificari secundum esse, et possunt in eadem specie esse diversæ formæ propter diversa esse; quando vero habet esse perfectum, sic forma non diversificatur per esse, sed esse unitur per formam ut non sit nisi unum esse in tali specie propter unitatem formæ. Quodlibet. II, qu. 7.

[2] Albedines existentes in materia, quia habent esse imperfectum, pluri-ficantur secundum plura esse partialia et imperfecta, quæ habent: sed si albedo esset separata et haberet esse perfectum, omnes istæ albedines materiales non æquarentur cum esse illius albedinis separatæ. Illa separata haberet totum esse, quod potest competere speciei; omnes autem istæ materiales albedines non haberent totum esse competens suæ speciei. Ideo istæ albedines materiales, quantumque multæ essent, adhuc possent esse plures, quia omnes ipsæ non adæquarentur toti esse, quod posset competere speciei; illa autem separata una existens non compateretur secundaria, quia ipsa in se comprehenderet omne esse et omnem perfectionem, quæ posset competere propriæ speciei. Ibid.

aber durch die thatsächlich gegebene Ordnung der Dinge scheint diese Möglichkeit ausgeschlossen zu sein.[1] Die Ordnung der geschöpflichen Dinge bringt es mit sich, daß das seiner Natur nach nothwendig begrenzte geschöpfliche Esse im Bereiche der Formæ separatæ ein specifisch determinirtes Esse generis sei, wozu im Bereiche der am Stoffe haftenden Formen weiter noch eine individuirende Plurification der Form innerhalb derselben Species tritt. Im weiteren uneigentlichen Sinne könnte eine derartige pluralisirende Individuirung derselben Species immerhin auch im Engelreiche zugelassen werden;[2] jedenfalls würde aber hiemit der feststehende Begriff der Species einer Alteration unterworfen.

Da Ägydius nicht in der Materie als solcher, sondern in der quantitative Theilungen zulassenden Ausgedehntheit, welche der Materie als Accidenz anhaftet, den Möglichkeitsgrund der plurificirenden Individuirung der Formen der Sinnendinge erkennt, so drängt sich ihm die Frage auf, ob die Individuationen der am Stoffe haftenden sinnlichen Species ein substanzielles Sein haben können. Ägydius löst dieses Bedenken damit, daß es doch eigentlich die Materie ist, welche zufolge der ihr anhaftenden Quantitativität und Extension in die Theilung eingeht, welche mittelst der Individuirung sich vollzieht; der Materie accidirt in Folge der anhaftenden quantitativ bestimmbaren und theilbaren Ausdehnung das Getheiltwerden; und da sie als formirte, d. i. substantiirte Materie der Theilung unterliegt, so ist die Individuation der ausgedehnten Materie ein das substanzielle Sein des Sinnlichen betreffender Vorgang.[3]

---

[1] Ägydius bemerkt dieß zur Vertheidigung der Angelologie des hl. Thomas, deren Censurirung durch Tempier er als übereilt bedauert. Vgl.: Augustinische Psychologie u. s. w., S. 22.

[2] Ut dicimus, quod in genere entium est unum ens mensura omnium, secundum quem modum loquendi totum ens, quod est multa genera, dicitur unum genus, sic species aliquando accipitur large, ut quod totus et unus ordo angelorum posset dici una species propter aliquam convenientiam specialem, quam habent adinvicem, secundum quem modum accipiendi speciem vel secundum alium modum accipiendi speciem, prout plures species sunt in una specie, Deus potuit et eum decuit facere angelos in eadem specie. Ibid.

[3] Sicut materia de se non est extensa, extenditur autem per quantitatem, nihilominus tamen alia est extensio materiæ, alia extensio quantitatis: sic licet substantia individuetur et significetur per quantitatem, et hæc significatio sit indifferens ab illa, alia tamen est significatio et individuatio sub-

Als Wesensbestimmungen der Materie eruirt Ägydius aus Augustinus, daß dieselbe nur nach ihrem Verhältniß zur Form erkannt werden könne,[1] etwas völlig Indistinctes besage[2] und an sich eine Res sine ordine sei;[3] er bezeichnet sie auf Grund augustinischer Aussprüche[4] als ein an's Nichts gränzendes Sein, welches zwischen völligem Nichtsein und dem Wirklichsein in der Mitte stehe. Der Materie als solcher unter Berufung auf Augustinus[5] ein actives Vermögen zuerkennen wollen, beruht auf einer Verkennung des richtigen

---

stantiæ, et alia significatio est individuatio quantitatis. Igitur sicut materia non habet partes nisi per quantitatem, et aliæ sunt partes materiæ, et aliæ sunt partes quantitatis, materia tamen habens partes non est aliud quam materia, eo quod quælibet pars materiæ sit materia: sic licet significatio in substantia sit a quantitate, alia tamen est significatio substantiæ, alia significatio quantitatis; et substantia cum sua significatione non dicit aliud quam substantiam, sed solum dicit quemdam modum se habendi, quem habet substantia sub quantitate, sicut materia habens partes non dicit aliud quam materiam, sed solum dicit quemdam modum se habendi quem dicit materia ex eo, quod perficitur quantitate. Quodlibet. 1, qu. 11.

[1] Ista est sententia Augustini in 12. Confess., qui vult, materiam de se esse non intelligibilem et non sensibilem; non intelligibilem quidem, quia non est forma i. e. quia non est actus, non sensibilem autem, quia non est composita. — Vgl. Aug. Confess. XII, c. 5: Non est intelligibilis forma sicut vita, sicut justitia, quia materies est corporum; neque sensibilis, quoniam, quod videatur et quod sentiatur, in invisibili et incomposito non est.

[2] Vgl. Aug. l. c.: Dum sibi hæc dicit humana cogitatio (vgl. vor. Anm.), conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo. — Ingenerata enim cognitio — fügt Ägydius bei — vel cognita ingeneratio non dicit intellectum positivum sed privativum .... Intellectum enim positivum habet ipse actus, ergo intellectum privativum habet, quod de se caret actu. Quodlibet. II, qu. 13.

[3] Vgl. Aug. Confess. XII, c. 15: Erat informis materies, ubi propter nullam formam nullus ordo erat. — Confess. XII, c. 4: Cur non accipiam informitatem materiæ, quam sine specie feceras, unde speciosum mundum feceras?

[4] Vgl. Aug. Confess. XII, c. 7: Tu eras et nihil aliud unde fecisti coelum et terram, duo quædam, unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.

[5] Vgl. Aug. Trin. III, c. 8: Omnium rerum, quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. Alia sunt enim hæc jam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus; alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde jubente creatore produxit aqua prima natatilia et volatilia, terra autem prima sui generis germina et prima sui generis animalia.

Sinnes der auguſtiniſchen Rationes seminales,[1] ſo wie es auf Mißverſtand einer ariſtoteliſchen Äußerung[2] beruhte, wenn Einige dem Ariſtoteles die Meinung unterſchoben, der Unterſchied zwiſchen künſtlichem und natürlichem Bilden beſtehe darin, daß bei letzterem die Kraft der Materie als ſolcher immanent ſei, während ſie bei erſterem von Außen an der Materie ſich bethätige. Daß dieſe Deutung dem Geiſte der ariſtoteliſchen Doctrin nicht entſpreche, liegt offen da; Ariſtoteles nimmt ja principiell eine mittlere Stelle zwiſchen den alten Phyſikern, welche der Materie die Bildungskraft immanent ſein ließen, und zwiſchen Plato, welcher die von der Materie getrennten Ideen als unmittelbare Wirkungsmächte und Bildnerinnen der Sinnendinge anſah. Das Mittlere iſt aber dieß, daß einerſeits die Materie ſich nicht ſelbſt die Form gebe, andererſeits aber dieſelbe nicht lediglich von immateriellen Agentien empfange. Vielmehr hat man innerhalb der ſtofflichen Wirklichkeit ſelbſt ein paſſives und ein actives Princip zu unterſcheiden; das erſtere iſt die Materie, letzteres die Form.[3]

Wie nach Auguſtinus und Ariſtoteles die Materie als ſolche rein nur Potenz ohne jede Activität iſt, ſo gibt es nach Beiden nur Eine

---

[1] Dictum Augustini, quod mundus iste est plenus causis nascentium . . . salvare possumus absque eo, quod ponamus potentiam activam in materia. Non enim negamus in rebus naturalibus esse virtutes activas, nec negamus, in seminibus esse aliquid activum, unde fit germinatio; oportet enim hujusmodi germinationes ex alio activo principio procedere . . . Sed dicimus, quod in materia non est potentia activa, quæ seipsam moveat ad formam vel quæ cooperetur agenti ad hoc quod in ea inducatur forma . . . germina germinant et arbores pullulant, quia est ibi distinctum activum et passivum; et distinctus humor attractus a terra in pullulatione arboris se habet tanquam activum et tanquam convertens hujusmodi humorem in ramos et in folia, secundum quod exigit natura arboris; imo forte in eodem grano est ibi distinctum activum et passivum . . . . Sic ergo ponere virtutem activam, ex quo ponimus activum distinctum a passivo, non est ponere virtutem activam in materia, sed in agente. Quodlibet. II, qu. 12.

[2] Vgl. Aristot. Physic. II, p. 194. b, lin. 1 ff.: δύο δὴ αἱ ἄρχουσαι τῆς ὕλης καὶ αἱ γνωρίζουσαι τέχναι, ἥ τε χρωμένη καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ ἀρχιτεκτονική. διὸ καὶ χρωμένη ἀρχιτεκτονική πως, διαφέρει δὲ ἥ μὲν τοῦ εἴδους γνωριστική, ἡ ἀρχιτεκτονική, ἡ δὲ ὡς ποιητικὴ τῆς ὕλης . . . .

[3] Ergo cum quæris, utrum potentia activa sit in materia, si intendis quærere utrum res materiales agant, concedenda est propositio; sed si intendis, quod talis potentia sit in materia, quia materia seipsam moveat, et quod cooperetur agenti, omnino est neganda. L. c.

Materie aller Körperdinge.[1] Auguſtinus bezeichnet die Materie als dasjenige, was an's Nichts gränzt; ſie wäre nicht das ſchlechthin Mindeſte und am weiteſten von Gott Entfernte, wenn es neben dieſem Einen Mindeſten und von Gott Entfernteſten auch noch ein anderes gäbe. Demzufolge erklärt ſich Ägydius gegen die von Thomas u. A. feſtgehaltene Unterſcheidung der Materie der himmliſchen Körper von jener der irdiſchen Körper; die Differenzen der Körperdinge ſind einzig in ihren differenten Weſensformen begründet, vermöge welcher ſie in verſchiedenen Abſtandsverſtändniſſen über das an die Grenze des Nichts geſtellte Sein der Materie ſich erheben, um dem göttlichen Sein ſich zu nähern. Thomas meint wol, daß, wie in der Materie und im Intellectus possibilis zwei reine Potenzialitäten differenten Ranges gegeben ſind, ſo auch die Materie ſelbſt wieder in zwei differenten ſachlich verſchiedenen Potenzialitäten exiſtiren könne, deren eine zur Reception der incorruptiblen Weſensformen der Himmelskörper, die andere zur Reception der corruptiblen Weſensformen der ſublunariſchen Sphäre disponirt ſei. Ägydius verwirft dieſe Begründung der Denkmöglichkeit zweier Materien; der Intellectus possibilis iſt nicht gleich der Materie reine Potenzialität, er iſt vielmehr ein Actus und eine Perfection der Seele, obſchon er ſich zu den Formis intelligibilibus als etwas rein Potenzielles verhält. Somit ſind die aus ſeiner Zuſammenſtellung mit der Materia prima abgeleiteten Folgerungen unzuläſſig.

Nur unter Feſthaltung der ſachlichen Einheit der himmliſchen und irdiſchen Materie tritt der Begriff der Privation als des dritten Principes der generablen und corruptiblen Dinge neben den beiden anderen Principien: Materie und Form, in ſein Recht.[2] Indem Plato dieſes dritte Princip verächtlich bei Seite ſchob, beraubte er ſich ſelbſt der Möglichkeit, den charakteriſtiſchen Unterſchied der himmliſchen Körperlichkeit von der irdiſchen zu erkennen, und hielt die Himmelskörper gleich den irdiſchen Körpern für corruptibel. Es iſt nicht richtig, wenn man dieſen Irrthum Plato's daraus zu erklären ſucht, daß er die himmliſche Körperlichkeit für gleicher Natur mit den conſtitutiven Elementen der ſublunariſchen Wirklichkeit hielt, welcher Irrthum von Ariſtoteles durch die Annahme der ſogenannten Natura quinta beſeitiget worden ſei. Der Irrthum Plato's war kein phyſikaliſcher,

[1] 2 dist. 12, qu. 3, art. 4.

[2] L. c., dub. 1 lateral.

ſondern ein metaphyſiſcher, und beruhte auf dem Verkennen des eigenthümlichen Weſens der ſublunariſchen Formen, welche ſo beſchaffen ſind, daß ſie ein Contrarium zulaſſen und involviren, während den Subſtanzialformen der Himmelskörper, wie deren kreisförmige Bewegung beweist, kein Contrarium gegenüberſteht. Durch die Formen der Himmelskörper wird die Materie abſolut geſättiget, ſo daß ſie gar keine anderen Formen begehren kann; anders verhält es ſich mit den Weſensformen der irdiſchen Körper, welche aus dieſem Grunde der Generation und Corruption unterliegen.[1]

Die geſchöpflichen Formen bilden, wie Ägydius mit unverkennbarem Hinblicke auf auguſtiniſche Gedanken bemerkt, ein muſikaliſch geordnetes Syſtem,[2] deſſen Eigenart darin beſteht, daß die von Gott als der abſoluten Einheit ausgehenden differenten Species eine Zahlenreihe bilden, welche nach den durch die Geſetze der Melodie und Harmonie beſtimmten Tonverhältniſſen geordnet iſt. Es handelt ſich alſo nicht um eine in ihrem Fortſchreiten jede Lücke ausſchließende Reihe;[3] es mag vielleicht ſtellenweiſe ein lückenloſes Fortſchreiten ſtatthaben,[4] denknothwendig iſt es jedoch nicht. Soweit unſere irdiſch-menſchliche Erfahrung reicht, hat ein ſprungweiſes Fortſchreiten ſtatt,[5]

[1] Man kann, ſofern chronologiſche Gründe es zulaſſen, dieſe Ausführungen als gegen Duns Scotus gerichtet anſehen, der die Einheit der himmliſchen und irdiſchen Materie behauptend, die Privation auch auf die Formen der Himmelskörper überträgt. Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 268.

[2] Quodlibet. III, qu. 5.

[3] Ille qui per harmoniam procedit, non vadit vel non oportet quod vadat per species numerorum immediatas; non oportet enim, quod vadat de quinta in sextam, et a sexta in septimam, sed ibit a quinta in octavam, quæ est diapason, et ab octava, si vult in quintamdecimam, quæ est dupla diapason, ubi est maxima harmonia, ut innuit Boetius in Musica sua. L. c. (Über die Musica des Boetius vgl. meine Schrift: Gerbert v. Aurillac S. 67 f.)

[4] Utrum sint aliquæ species, quæ se excedant punctualiter, solum est scire illorum, qui vident ipsas quiditates rerum secundum se. Homines autem, quibus accidentia conferunt magnam partem ad investigandum quodquid est, hoc per seipsos scire non possunt. Tamen cum hoc possumus scire, quod species entium non oportet quod se excedant punctualiter, nec quod se excedant æqualiter. Ibid.

[5] Sic in universo Deus fecit hanc plantam, et fecit aliam plantam nobiliorem, et rursus aliam nobiliorem, ita quod non sunt duæ plantæ diversarum specierum æque nobiles ... Sed iste excessus non oportet quod sit punctualis, quod etiam inter plantam magis et minus nobilem non posset

und auch dieses nicht etwa in gleichen, sondern vielmehr in unterschiedlichen Intervallen;[1] und dieß entspricht so sehr den Gesetzen des Schönen, daß die Frage aufgeworfen werden muß, ob und inwieweit die Einfügung mittlerer Species zwischen die thatsächlich vorhandenen überhaupt denkbar sei. Ägyd's Entscheidung geht dahin, daß zwischen zwei punctualiter, d. i. ohne Intervall sich aneinander reihenden Species keine Dritte eine Stelle finden könne, wol aber zwischen zwei nicht so nahe aneinander gerückten Species.[2]

Einheit und Unterschied der geschöpflichen Dinge betreffend unterscheidet Ägydius,[3] von der obersten Einheit alles Geschaffenen ausgehend, zunächst die Bereiche der immateriellen und materiellen Wesenheiten; innerhalb des Bereiches der materiellen Dinge thut sich der generische Unterschied zwischen himmlischer und sublunarischer Körperlichkeit auf, welcher auf den schon angegebenen Unterschied der beiderseitigen Arten und Wesensformen gegründet ist. Innerhalb der generischen Einheit der sublunarischen Körperlichkeit treten die specifischen Unterschiede hervor, welche durch den Unterschied der Kräfte und die Contrarietät der Dispositionen in den differenten Formationen der Materie bedingt sind. Die Theilbarkeit der Materie ermöglichet die substanzielle Individuirung der Species; der größere oder geringere Dispositionsgrad der formirten Materie bedingt die accidentellen Unterschiede, welche an den Individuen einer bestimmten Species hervortreten. Bezüglich der accidentellen Formen wird speciell noch erörtert, ob sie eine Intension und Remission zulassen, ob die gesteigerte und geschwächte Form unter dieselbe Species fallen, ob sie numerisch verschieden oder identisch seien. Die Beantwortung dieser scholastischen

---

produci planta media; imo forte multo est pulchrior ordo universi, quando in speciebus entium est excessus non punctualis, quam si esset excessus punctualis, dato quod esset possibilis talis excessus. Ibid.

[1] Rursus hujuscemodi excessus ... non oportet quod sit æqualis; ut si plantæ se excedunt æqualiter, licet non oporteat, tamen cum de plantis transitur ad animalia, fit quidam magnus saltus; et si prius erat excessus per tonum ... ibitur forte in diapason i. e. in consonantiam nobiliorem. Forte in ipsis plantis est dare diversa genera. Ibid.

[2] Species, quæ se excedunt punctualiter, sunt immediatæ actu et potentia; sed si non se excedunt punctualiter, possunt esse immediatæ actu, sed non erunt immediatæ potentia, quia potest ibi esse species media, ex quo punctualiter non se excedunt. Ibid.

[3] Quodlibet. II, qu. 1.

Fragen[1] läßt erkennen, in welchem Sinne sie, obwol speciell auf Gegenstände der Naturlehre sich beziehend, der Ontologie angehören.

Ganz anders, als bei Ägydius, ist der Habitus des ontologisch-metaphysischen Denkens bei Gregor von Rimini gestaltet, welcher an die Metaphysik nicht gleich Ägydius vom Standpunkte des Liber de causis, sondern von dem im Sinne eines Duns Scotus aufgefaßten und naturalistisch interpretirten Aristoteles herankam, und wenn auch selbst gegen diesen Naturalismus entschiedenst sich erklärend, doch durchwegs einem antispeculativen Empirismus huldiget. Dieß Letztere zeigt sich schon in der mit Scotus und Occam ihm gemeinsamen Auffassung der Materia prima als eines Ens actu,[2] wobei selbstverständlich nicht an ein completes, in sich selbst vollkommen durchgebildetes Sein, sondern an ein solches zu denken ist, welches den constitutiven Bestandtheil eines completen, in sich vollkommen durchgebildeten Seins constituirt.[3] Die Besorgniß, daß die Abscheidung der Materie als eines Ens actu von der Form den Begriff der Generation gefährde, ist unbegründet.[4] Gregor glaubt seine Auffassung des Begriffes der Materie eben so wol durch die Auctorität der kirchlichen Lehrer, als durch jene

[1] Formæ sunt sicut numeri; quolibet gradu addito vel remoto variatur species. Forma igitur intenditur et remittitur secundum subjecti dispositionem et secundum gradus in esse, non autem secundum gradus in essentia. Quodlibet. II, qu. 14. Vgl. auch Quodlibet. VI, qq. 9 et 10.

[2] Videmus ignem naturaliter genitum et plantas et animalia et multa alia. Omnis hujusmodi substantia naturaliter genita habet aliquam partem essentialem, quæ præfuit generationi, et talem nos vocamus materiam. Cum igitur impossibile sit totum esse, nisi pars sit, sequitur quod materia est. 2 dist. 12, qu. 1, art. 1.

[3] Materia non est ens in actu secundo modo i. e. essentia simplex vel composita integra et perfecta in specie aliqua, sed quædam entitas partibilis receptibilis cujusdam alterius entitatis partibilis, et cum qua simul constituit unam entitatem integram et perfectam in aliqua specie substantiarum generabilium et incorruptibilium. Ibid.

[4] Nam materia, esto quod sit entitas distincta secundum hunc sensum a forma, et per consequens possit habere aliquam propriam diffinitionem, quemadmodum loquitur commentator 1 Physic. comm. 65 ... quia tamen ipsa non est entitas alicujus unius speciei determinatæ, nec sicut essentia perfecta in specie, nec sicut perfectio constituens in esse determinato specifico, ideo nec sibi competit diffinitio ulla specifica ex se; propter quod, cum talis est transmutatio ejus, quod nulla forma constitutiva et completiva essentiæ specificæ remanet cum termino utroque, illa est generatio simpliciter et corruptio. Ibid.

der Philosophen decken zu können. Augustinus lehrt,[1] daß die Materie von Gott geschaffen worden sei, also zu sein angefangen habe, nachdem sie früher nicht gewesen sei; daraus folge doch sicher, daß sie, nachdem sie früher bloß seinsmöglich gewesen war, später ein Wirkliches geworden sei. Die Philosophen lehren, daß sie ingenerabel und incorruptibel sei, und setzen damit voraus, daß sie nicht bloß sein kann, sondern wirklich ist, indem sie, da sie nach der Lehre der Philosophen nicht geschaffen ist, durch Generation sein müßte, was aber eben durch ihre Ingenerabilität ausgeschlossen ist. Eine natürliche Consequenz des von Gregor vertretenen Selbstseins der Materie ist seine weitere Behauptung, daß es Gott möglich wäre, sie ohne jede substantielle und accidentelle Form existiren zu lassen.[2] Indem Gregor die Möglichkeit dessen aus Augustinus[3] zu erhärten sucht, bemängelt er die Behauptung des Gegentheils an Thomas Aquinas, der in der Vorstellung eines Esse actu sine actu eine Ungereimtheit sieht; Thomas unterlasse eben, zwischen Esse actu primo modo und modo secundo zu unterscheiden. Das weitere Argument, daß, wenn die Wesenseigenschaft nicht vom Subjecte sich trennen lasse, gewiß noch weniger die Materie ohne Form sich denken lasse, wird in seinem Vordersatze durch Augustinus entkräftet, welcher Gott die Macht zuschreibt, das Feuer des Vermögens zu brennen zu berauben.[4] Die gegen Thomas gerichteten Bemerkungen gelten selbstverständlich auch der Ansicht des mit Thomas in diesem Punkte einverstandenen Ägydius. Eine Differenz zwischen Ägydius und Thomas dürfte nur darüber

[1] De fide et symbolo, c. 1.

[2] 2 dist. 12, qu. 2, art. 3.

[3] Augustinus in epistola ad Consentium ait: „Valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum a quibusdam auferre, quas voluerit qualitates." Et cum ante statim dixisset, quod Deus carnem nostram potest perpetuo servare, sicut et pueros in camino sine læsione servavit, et posuit quamdam responsionem qua dici possit, non carni illorum virorum additam fuisse contra ignem incorruptionem, sed ipsi igni detractam corrumpendi facultatem, non hoc dixit esse impossibile, sed dicit hæc adhuc prius dicto mirabilius esse. L. c.

[4] Vgl. vor. Anm. — Der Thomist Capreolus, auf dessen Kritik der Doctrin Gregor's im weiteren Verlaufe dieses Buches näher eingegangen werden wird, bemerkt (Sentt. 2, dist. 1, qu. 2) bezüglich der Berufung Gregor's auf Augustin's Auctorität: Ad dictum Augustini dico, quod loquitur de accidentibus communibus absolutis, non autem de propriis ... Propria passio essentiæ creatæ ... consequitur naturaliter ad productionem substantiæ.

obwalten, in welchem Sinne das Esse eines Dinges von seiner Wesensform abhänge; den von Thomas angezogenen Satz des Boetius: Omne esse est a forma, muß Ägydius gemäß seinen oben angeführten Anschauungen über die seinswirkende Kraft der göttlichen Causalität insoweit einschränken und umdeuten, als es die vorwiegende Betonung der göttlichen Causa efficiens gegenüber der geschöpflichen Causa formalis bei Ägydius mit sich bringt.

Zufolge ihres Selbstseins ist die Materie nach Gregor der erste und unmittelbare Träger jeder substanziellen und accidentellen Form;[1] das Compositum aus Materie und Form hiefür auszugeben, geht nicht an, weil es eben nur in Kraft der in ihm enthaltenen Materie zur Reception jener Formen befähiget ist. Gregor ist somit nicht mit Ägydius einverstanden, welcher[2] das Compositum aus Materie und Form theils schlechthin, theils beziehungsweise zum Träger der accidentellen Formen macht, obschon er zugesteht, daß die Quantität der Materie als solcher inhärire, worin sich Gregor mit ihm in Übereinstimmung findet.[3] Gregor setzt ausführlich die Unmöglichkeit eines Verlorengehens und Wiedererzeugtwerdens der Quantität im Wandlungsprocesse der Materie auseinander;[4] seine bezüglichen Nachweisungen gehören jedoch nicht der Ontologie und Metaphysik, sondern der Naturlehre an, daher wir sie an dieser Stelle übergehen.

Das Auseinanderhalten der Materie und der Form der körperlichen Substanzen bedingt eine gewisse Dualität derselben, welche nach Gregor's Dafürhalten im Begriffe einer Substantia composita liegt,

---

[1] 2 dist. 12, qu. 12, art. 2.

[2] Vgl. Aegyd. Quodlibet. IV, qu. 9: Accidens (ut solvit Avicenna in sufficientia sua) vel sequitur ipsum compositum secundum se, vel sequitur ipsum ratione formæ, vel ratione materiæ. Accidens autem, quod sequitur substantiam ratione materiæ, manet idem, quia materia in re corrupta et generata potest remanere eadem numero ... Quicquid sit de accidentibus aliis, de quantitate materiæ, ad quam non est motus et quæ nunquam separatur a materia, dubium esse non debet, quod remanet eadem numero.

[3] Quantitas — bemerkt Gregor l. c. — non recipitur de novo in materia, scil. quia ejus subjectum fit sola materia. Probatur per hoc, quia ipsa alias migraret de subjecto in subjectum; quod patet, quia, si non sola materia, sed etiam forma esset subjectum quantitatis, cum nulla forma sit æterna in materia sed uni alia succedat, quantitas nunc esset subjective in una forma, nunc voro in alia.

[4] 2 dist. 12, qu. 2, art. 1.

daher er sich polemisch gegen Aureolus wendet,[1] welcher für die Einheit der zusammengesetzten Substanzen eintritt, und die zwar nicht absolute, aber doch relative Indivisio derselben vertheidiget, sofern sie, wenn auch nicht an sich, doch im Verhältniß zu anderen Dingen eine Res indivisa darstellen. Nach Gregor's Dafürhalten schließt die Annahme des Aureolus nicht nur Incompossibles in sich,[2] sondern ist überdieß auch so eigenartig motivirt, daß sich aus ihrer Begründung geradezu Schlüsse auf das Gegentheil dessen, was bewiesen werden wollte, ziehen lassen. Aureolus bezeichnet die Form als dasjenige, wodurch der Materie das Esse verliehen werde; dieses Esse müsse, da es nicht als etwas von der Materie in die Form Übergeflossenes genommen werden dürfe, für die Form selbst genommen werden, welche daher die Entification der Materie sei. Nach Gregor kann der Satz: Forma materiæ dat esse, in transitivem und intransitivem Sinne verstanden werden; in intransitivem Sinne verstanden ist er nicht nur falsch, sondern kehrt sich auch gegen Aureolus selbst;[3] in transitivem Sinne verstanden ist er wahr, beweist aber dann gleichfalls das Gegentheil des von Aureolus Behaupteten.[4] Aureolus macht ferner für seine Ansicht geltend, daß die Form für sich allein nicht eine Ratio propria und eine determinirte Natur besagen könne, weil in diesem Falle weder die Igneitas eine Natura una besagen, noch auch ein bestimmtes singuläres Feuer eine Entitas una sein könnte. Gregor gibt den Satz des Aureolus zu, sofern unter der determinirten Natur eine Natura integra et perfecta verstanden werden soll, nicht aber, wofern es sich um eine von der Materie unterschiedene Natura particularis propria et determinata handle; in letzterem Falle treten

[1] 2 dist. 12, qu. 1, art. 2.

[2] Arguo sic contra eum: Materia et forma sunt duæ entitates, igitur sunt multæ entitates ... igitur materia et forma sunt adinvicem divisæ .... quia si non sunt divisæ, sunt igitur indivisæ, igitur una ... Si autem una, igitur non multæ ... quia unum et multitudo opponuntur ut divisum et indivisum. L. c.

[3] Secundum intransitivam constructionem est sensus: Forma est esse materiæ i. e. esse quod est materia; et in hoc sensu propositio ista est falsa, nec sequitur ex datis, quoniam non sequitur: „Forma non dat materiæ aliquid esse a se seu forma distinctum, igitur forma est materia." In hoc prædicta propositio est contra arguentem, quia sequitur: forma est materia; igitur materia et forma non sunt duæ entitates. Ibid.

[4] Secundum constructionem transitivam est vera; nam forma utique est esse materiæ, sicut actus et perfectio est sui perfectibilis. Ex isto autem

die von Aureolus gezogenen Consequenzen nicht ein.[1] Wenn Aureolus der Form eine Ratio propria et determinata aus dem Grunde abspricht, weil die Form in der Materie nicht durch Creation vorhanden sei, so scheint er die Tragweite dieses seines Einwandes gegen die innere Dualität der zusammengesetzten Substanz nicht von ferne zu ahnen; nichts Geringeres, als daß die Form gar nichts von der Materie Unterschiedenes sei, würde daraus resultiren, und der Begriff der Generation als einer Hervorbringung dessen, was früher nicht vorhanden war, aufgehoben.

In Gregor's Auseinandersetzungen mit Aureolus wird vielfach auf Averroes Bezug genommen, dessen Auctorität Aureolus für sich in Anspruch nimmt; Gregor bestreitet, daß Aureolus seinen Gewährsmann richtig verstanden habe, und faßt im Allgemeinen die Lehre des Averroes unter einem ganz anderen Gesichtspunkte auf als Aureolus, welcher in philosophischer Beziehnng sich auf Averroes als besten Ausleger des Aristoteles und Führer zur Erkenntniß der übersinnlichen und überweltlichen Dinge stützen zu können glaubte. Aureolus konnte zu diesem Glauben durch die physikalische Weltlehre des Averroes veranlaßt werden, deren eigenthümliche Auffassung des Unterschiedes und Gegensatzes zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit[2] ihm als Reflex der averroistischen Auffassung des allgemeineren Verhältnisses zwischen geistiger und sinnlicher Wirklichkeit gelten mochte. Die averroistische Auffassung des Verhältnisses zwischen himmlischer und irdischer Körperlichkeit wurde jedoch von den christlichen Theologen des vierzehnten Jahrhunderts gemeinhin als unrichtig bestritten, und die von Aureolus auf dieselbe gestützte Auffassung der philosophischen Gesammtanschauung des Averroes nicht als zutreffend anerkannt. Duns Scotus[3] hatte zwar noch die averroistische Interpretation der aristotelischen Lehre von der himmlischen Körperlichkeit als richtig anerkannt, die in ihr

---

sensu non sequitur, quod sit indistincta a materia, sed oppositum; nam quælibet perfectio distinguitur a suo perfectibili. Ibid.

[1] Procedit, ac si forma esset quædam natura specifica completa ac perfecta habens diffinitionem, et materia esset quoddam ens extrinsecum illi naturæ specificæ, quod ego non concedo. Nec sequitur: Forma non est natura integra et perfecta, distincta a materia, igitur non est natura particularis distincta a materia. Ibid.

[2] Vgl. hierüber: Nachscotistische Scholastik, S. 151 f.

[3] Vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 268.

ausgesprochene Lehre aber als unwahr verworfen; Ägydius verwarf sie, wie wir oben sahen, nicht bloß als unwahr, sondern ließ sie auch gar nicht als richtige Interpretation des aristotelischen Lehre gelten, hielt indeß noch an der von Scotus verworfenen Incorruptibilität der himmlischen Körper fest, während Occam,[1] und zweifelsohne auch Gregor, der übrigens auf diesen Punkt nicht eingeht, der Anschauungsweise des Scotus folgen, und damit die speculative Idee eines analogisirenden Reflexes der allgemeinen Weltverhältnisse in der Ordnung des sichtbaren Weltdaseins grundsätzlich verwerfen. Damit ist nun der physikalische Empirismus als maßgebender Standpunkt für die philosophische Erklärung des sichtbaren Weltdaseins proclamirt, nur daß diese Erklärung noch immer in die Formen des peripatetischen Denkens gefaßt bleibt. Die natürliche Folge dessen war die Verkümmerung der über der allgemeinen Weltlehre als höchster Abschluß der philosophischen Erkenntniß sich aufbauenden Metaphysik, deren speculativer Denkgehalt doch nur der geistige Extract der allgemeinen Weltlehre sein sollte, und nur auf dem Wege einer speculativen Naturanschauung zu gewinnen war. Daher die Entleerung der metaphysischen Fassungsformen des allgemeinen Weltgedankens in der späteren Scholastik, und in Verbindung damit die Neigung, auch die aristotelische und averroistische Lehre in ausschließlich naturalistischem Sinne zu deuten.

An diesem Punkte sehen wir die scholastische Metaphysik bei Gregor angelangt. Es steht ihm fest, daß Aristoteles und Averroes die himmlischen Intelligenzen, die Gestirne und die Materia prima für ewig und ungeschaffen hielten,[2] wenn schon manche Äußerungen dieser beiden Denker eine andere Deutung zulassen mögen; gegen Aureolus wird speciell dargethan,[3] daß er im Unrechte sei, wenn er dafür halte, Averroes hätte Gott oder die Intelligentia simpliciter prima für den unmittelbaren Mitbeweger der von ihren nächsten Motoren bewegten Himmelskreise gehalten. Angesichts der den christlichen Überzeugungen durchaus widersteitenden Lehren der Philosophen über die letzten Gründe der Dinge kann die Aufgabe der christlichen Theologen nur darin bestehen, das Falsche und Irrige derselben zu zeigen, und zu erweisen, daß sie auf haltlosen oder geradezu verfehlten Grundannahmen beruhen.

---

[1] Nachscot. Schol., S. 159.
[2] 2 dist. 1, qu. 1, art. 1.
[3] 2 dist. 1, qu. 1, art. 2.

Solche falsche Grundannahmen sind[1] die vermeintliche Möglichkeit einer ewigen Dauer der auf natürlichem Wege nicht corruptiblen Dinge, die Unmöglichkeit einer Hervorbringung der Dinge aus Nichts, die Zurückführung alles Werdens und Entstehens auf die Actionen der Alteration und Transmutation, die denknothwendige Voraussetzung eines Raumes für alles kosmische Geschehen, welcher aber als leerer Raum nicht denkbar sei. Gregor stellt diesen unzulässigen Grundannahmen, deren Schwächen er aufzudecken bemüht ist, andere axiomatische Sätze gegenüber, deren logische Richtigkeit sich nicht anstreiten, im Gegentheile durch Aussprüche des Aristoteles und Averroes selbst sich erhärten lasse. Diese Sätze beziehen sich auf die Possibilität des Seins und Nichtseins dessen, was nicht seinem Begriffe nach denknothwendig existirt, sowie auf die Denkmöglichkeit des Fieri aliquid ohne Fieri ex aliquo; scheine es doch, als ob der Begriff des Fieri erst dann im strictesten Sinne realisirt werde, wenn ein Fieri non ex aliquo statthabe. Auf Grund dieser axiomatischen Sätze geht Gregor an die Widerlegung der falschen und widerchristlichen Aufstellungen der aristotelisch-averroistischen Weltlehre, und stellt sich sodann die Frage, was und wie viel sich auf Grund des natürlichen Denkens über Gott als oberste Welturſache ermitteln lasse. Es ist bezeichnend, daß er von Gott nur als Causa finalis und Causa efficiens rerum spricht, den Gedanken Gottes als Causa exemplaris aber bei Seite stellt, weil eben der Gedanke einer analogisirenden Nachbildung des Göttlichen in der Schöpfung in Gregor's Denkzusammenhange keine Stelle hat. Eben deßhalb kann er sich auch nicht zum Gedanken eines höchsten urhaften Seins erschwingen, auf welches alle übrigen kosmischen Existenzen als ihre absolut bedingende Urform zurückzuweisen hätten, und beraubt sich in Folge dessen der Möglichkeit einer stricten Erweisung der Geschöpflichkeit der himmlischen Intelligenzen und der Materia prima, sowie der aus derselben gebildeten himmlischen Körper. Er behauptet zwar die Unzureichendheit der für das Gegentheil beigebrachten Beweise, bekennt aber zugleich, daß ihm unter den mancherlei Beweisen für die Denknothwendigkeit eines alleinzigen Ens improductum kein einziger von zwingender Evidenz bekannt geworden wäre; Aristoteles und Averroes würden gegen jeden derselben begründete Bedenken vorzubringen in der Lage gewesen sein — so wenn Scotus im Namen der Einheit

[1] 2 dist. 1, qu. 2, art. 1.

in der Ordnung des Universums die Dependenz aller kosmischen Existenzen von einem Höchsten über ihnen urgirt,[1] oder auf dialektischem Wege die Existenz mehrerer nothwendig Seiender als ontologische Unmöglichkeit zu erweisen sucht.[2]

Gregor sucht, da die Existenz einer absoluten Schöpferursache nicht strenge erwiesen werden könne, den höchsten Abschluß seiner Ontologie und Metaphysik in der Erkenntniß Gottes als Finalursache der Dinge — ganz im Einklange mit demjenigen, was wir ihn oben[3] über Wesen und Aufgabe der Theologie sagen hörten. Über das Subject der Theologie mit Ägydius einverstanden, weicht er von demselben darin ab, daß er jenes metaphysische Wissen, welches Ägydius, ohne daß es der Theologie als solcher angehöre, doch für theologische Zwecke verwerthen will, als gar nicht vorhanden erklärt; dem Satze, daß Alles, was auf eine Finalursache bezogen ist, auch eine Causa efficiens haben müsse, gesteht er keine philosophische Giltigkeit zu, und entzieht hiemit der Theologie jede Unterlage einer streng metaphysischen Begründung der natürlichen Gotteslehre. Er weiß übrigens auch dieses sein Verhalten aus Augustinus zu begründen; wenn man nämlich den Schluß von Gott als Causa finalis auf Gott als Causa efficiens durch die Definition der Finalursache als Esse cujus gratia aliquid agitur zu rechtfertigen sucht, so macht sich Gregor anheischig, aus Augustinus zu beweisen, daß die angeführte Definition nicht stichhältig sei.[4] Er

---

[1] Responderet Philosophus concedendo, quod omne aliud a primo essentialiter dependet ab eo, sed negando, quod omne quod dependet essentialiter ab eo, causatur ab eo, intelligendo de causalitate efficiente. Nam de facto ponunt intelligentias et corpora coelestia dependere a primo fine, et tamen a nullo esse facta effective. Et cum probaretur, quod si non causaretur ab alio, ex se esset necesse esse, diceret hanc consequentiam non valere, loquendo eodem modo de causalitate. 2 dist. 1, qu. 2, art. 1.

[2] Diceret Philosophus, quod illa duo necesse esse se totis primo distinquuntur numeraliter et specifice, et conveniunt genere ... De facto et Deus est substantia et angelus est substantia, sunt ergo duæ substantiæ propriis rationibus distinctæ et convenientes in ratione substantiæ. Tunc igitur aut illud, per quod Deus convenit cum angelo, est ratio necessario essendi aut non; si non, igitur Deus non est necesse esse. Ibid.

[3] Siehe oben S. 27.

[4] Contigit aliquid esse finem, et ejus amore nihil agitur ... nam contingit aliquid esse volitum, et ejus amore non agitur ... Secundum Augustinum (Trin. XI, c. 6) omne volitum, sive sit volitum propter se sive propter aliud, est finis volitionis suæ. „Voluntas" inquit „videndi finem non habet

meint, daß es vielleicht insgemein beſſer wäre, die Begriffe Finis und Causa finalis auseinanderzuhalten;[1] man habe eben das Terminans amorem und Efficiens amorem von einander zu unterſcheiden. Identificirt man aber Beide, ſo iſt das Esse Beider zu verſtehen als Esse amatum oder Esse intentum, oder als dasjenige, wonach das Begehren ſtrebt, wobei Gregor ausdrücklich bemerkt, daß der Finis als Causa finalis für etwas vom begehrenden Subjecte unterſchiedenes Anderes genommen werden müſſe, weil wenigſtens primo et proprie nichts Causa sui ipsius ſein könne. Alle dieſe Erklärungen ſtehen im Zuſammenhange mit Gregor's Ablehnung einer Causa exemplaris als Wirkungsgrund alles außer Gott Exiſtirenden, und mit der Vorausſetzung, daß nur etwas bereits Exiſtentes auf Gott als Causa finalis bezogen ſein könne. Daß aber eine ſolche Finalbeziehung des Geſchaffenen wirklich ſtatthabe, weiſt Gregor[2] aus der Ordnung des Univerſums nach, welche auf ein letztes Ziel und höchſtes Gute als natürliches Strebeziel aller Weltdinge hindeute. Schon in der ſublunariſchen Sphäre zeigt ſich von den Elementarkörpern angefangen bis zum Menſchen hinan eine durchgängige Zweckbeziehung des Niederen auf das Höhere; und zugleich ſtellt ſich in dieſem Weltbereiche ſichtlich die Thatſache hervor, daß, je höher hinan, die Zweckordnung auch immer mehr durchgebildet erſcheint, und die regelwidrigen Ausnahmen immer ſeltener werden. Vollkommen ausgeſchloſſen ſind dieſelben im Bereiche der himmliſchen Körperwelt. Wenn nun aber insgemein die Ordnung des Ganzen vollkommener iſt als jene ſeiner einzelnen Theile, ſo muß das vollſtändige Weltganze eine durchgebildetſte Ordnung ſein, und ſomit die durchgängige Beziehung auf einen höchſten gemeinſamen Zweck und auf ein Bonum universale am allerſichtlichſten hervorſtellen. Dieſes Bonum muß ein um ſeiner ſelbſt willen Angeſtrebtes ſein, weil es ſonſt überhaupt keinen abſoluten

nisi visionem, sive id referat ad aliud sive non referat. Si enim non refert ad visionem sed tantum voluit ut videret, non est disputandum, quomodo ostendatur finem voluntatis esse visionem; manifestum est enim." Et multa alia subdit ad propositum. 2 dist. 1, qu. 2, art. 2.

[1] Aliud est esse finem, aliud esse causam finalem. Non enim omnis finis est causa finalis ejus, cujus est finis. Nam volitum a Deo est finis volitionis Dei, præsertim si volitum illud non sit divinum, sicut probatur ex auctoritate Augustini (Trin. XI), et tamen volitionis Dei, cum sit Deus, nulla est causa finalis. Ibid.

[2] 2 dist. 1, qu. 2, art. 2.

Zweck des Weltganzen gäbe, und in Bezug auf die Zwecke der Weltdinge ein Processus in infinitum statthätte, welchem zufolge jedes einzelne Ding unendlich viele Zwecke anstreben müßte.[1] Daß das Bonum universale ein subsistentes Wesen sein müsse, ist schon durch die in der speciellen Zweckordnung der sublunarischen Weltsphäre aufgewiesenen Sachverhalte involvirt,[2] welchen jene der Gesammtordnung des Seienden conform sein müssen; es ergibt sich aber auch aus der Undenkbarkeit dessen, daß der von allen Dingen gemeinsam angestrebte Zweck durch das Wirken derselben wirklich werden sollte. Denn er wäre ja, auf diese Art in's Sein gesetzt, nicht der letzte Zweck, und so würde gerade seine Verwirklichung zur Folge haben, daß das Universum der Wohlordnung entbehren würde; und die seine Verwirklichung anstrebenden Weltdinge würden eben hiemit ihre eigene Unvollendung und ihren Mangel an wolgeordnetem Zusammenhange anstreben. Das Bonum universale kann nur unter Voraussetzung seiner realen Subsistenz der vornehmste Zweck[3] und der gemeinsame Zweck aller Weltdinge sein.[4]

Gregor vertritt im Gegensatze zu Heinrich von Gent und Aureolus nicht bloß die Möglichkeit der Gleichewigkeit der göttlichen Schöpfungsthätigkeit mit dem göttlichen Sein,[5] sondern hält es de potentia Dei absoluta für denkbar, daß Gott den factisch zeitlichen Weltanfang nachträglich zu einem mit Gottes ewigen Sein coäternen Anfange machen könnte, obschon er auf der Vertretung des letzteren Satzes nicht bestehen will. Die Erhaltung der Dinge will er im Gegensatze zu Ägydius[6] von der Erschaffung derselben strenge unterschieden

[1] Talis infinitus processus est impossibilis naturaliter in finibus voluntariis, ergo et in naturalibus. Consequentia patet, quoniam determinatior est appetitus naturalis quam voluntarius. Antecedens notum per experientiam, et patet etiam ratione, quoniam alias omnis actio esset frustra, cum impossibile sit, infinita taliter adipisci; similiter omne tale desiderium inane esset et otiosum. Ibid.

[2] Homo est finis omnium rerum corporalium, et similiter finis lactis est animal genitum, et sic de pluribus aliis. Ibid.

[3] Quod aliquid faciendum et possibile esse esset nobilius omnibus aliis, est inconveniens. Ibid.

[4] Si ultimatus finis universi esset aliquid inhærens, non esset finis omnium, et per consequens universum non esset connexum. Ibid.

[5] 2 dist. 1, qu. 3, art. 1.

[6] Bene dicit doctor noster — bemerkt Thomas von Straßburg bezüglich der Ansicht Ägyd's — quod esse, creatio et conservatio et terminus creationis

wiſſen.[1] Gregor ſtützt dieſe Unterſcheidung darauf, daß wie die Creatio mit der Res creata, ſo auch die Conservatio mit der Res conservata coincidire; wenn ſonach überdieß Creatio und Conservatio dasſelbe wären, ſo würde Res creata ſoviel bedeuten als Res conservata. Creatio und Conservatio müſſen aber mit Res creata und Res conservata coincidiren, weil ſie von Gott unterſchiedene Entitäten ſind;[2] kein Ding kann durch eine von demſelben unterſchiedene Creatio und Conservatio creirt und conſervirt werden,[3] Creirtſein und Conſervirtſein ſind ihrem Begriffe nach verſchiedene Dinge. Durch die Identificirung der Creatio und Conservatio mit der Res creata und Res conservata ſtellt ſich Gregor Aureolus gegenüber, welcher[4] Creatio und Conservatio als Causa efficiens des zu ſchaffenden und zu erhaltenden Objectes, und ſomit für eine von dieſem unterſchiedene Entität nimmt, wie ſchon unmittelbar aus der ſprachlichen Faſſung des Satzes: Lapis habet esse a Deo per creationem, zu entnehmen ſei. Gregor bemerkt, daß die Sprechweiſe dieſes Satzes nur in uneigentlichem Sinne Wahrheit beanſpruchen könne,[5] daß ferner die Präpoſition „a" im Satze Esse a Deo nicht ſuppoſitionsfähig ſei, und demzufolge die Creatio nicht ein reales Mittleres zwiſchen Creans

quantum ad rem significatam idem sunt, et solum quibusdam respectivis connotatis ab invicem differunt. Nam eadem res, considerata ut est aliquid in se, sic dicitur considerata ut ab alio inchoata; sic dicitur creatio actio, et loquitur de creatione, ut est actio transiens; nam prout est manens in agente, sic est ipsum velle divinum; sed ut inchoata in alio, sic est creatio passio; ut autem est continuata ab alio, sic est conservatio actio; prout vero est continuata in alio, sic est conservatio passio; sed ut est inducta in instanti et tota simul, sic est terminus creationis. 2 dist. 19, art. 2.

[1] Ex opposito sequeretur, quod de eadem re sit simul verum dicere, hæc res immediate prius fuit et hæc res non immediate prius fuit; quæ sunt contradictoria. 2 dist. 1, qu. 6.

[2] Omne, cujus potentia creativa inquantum hujus est principium, est entitas a Deo distincta; sed creationis potentia creativa in quantum hujus est principium; ergo etc.... Eodem modo probatur, quod conservatio est entitas distincta a Deo. Ibid.

[3] Si aliqua res creatur creatione a se distincta, sit illa v. g. angelus, aut igitur creatio angeli creatur a Deo creatione alia a se distincta, aut non alia creatione a se distincta.... Si alia, eadem ratione et illa alia est creata, et sic in infinitum. 2 dist. 1, qu. 6.

[4] Vgl. Aureol. Sentt. 2 dist. 1, qu. 9.

[5] Si dicta propositio sumatur secundum proprietatem suam, ita quod fiat vis in vocabulis, ut facit arguens, simpliciter est falsa, tum quia per eam

und Creatum sein könne, der Einwand: Creatio non creatur, beruhe auf Mißverstand.[1]

Gregor's Lehre von der Identität der Creatio mit der Res creata ist nur eine specielle Folgerung aus dem allgemeinen Satze von der Coincidenz der Actio agentis mit der Res acta vel facta.[2] Aureolus bestreitet diese Coincidenz;[3] die Actio sei etwas Transeuntes, das Product derselben etwas Bleibendes, somit von ihr real Unterschiedenes. Gregor entgegnet, daß die Actio in ihrer Wirkung fortdauere,[4] obschon er zugibt, daß sie bei der Fortdauer der Wirkung nicht als Actio fortdauere.[5] Eine denknothwendige Folgerung des Gesagten ist der Satz, daß jede Passio eine Actio sei, obschon nicht umgekehrt jede Actio eine Passio, da nicht jedes Agens auf ein Passum wirke. Aureolus bestreitet die reale Identification von Actio und Passio; sie seien einander entgegengesetzte reale Habitudines, die als solche reell von einander unterschieden sein müßten. Nach Gregor sind Actio und Passio ein und derselbe Actus, der als Actus der activen Potenz Actio, als Actus der passiven Potenz Passio heißt.[6]

---

denotatur quædam entitas distincta a lapide, quam habet lapis a Deo ... tum quia per eam denotatur, quod creatio sit aliqua entitas, per quam fit lapis a Deo, quod utique falsum est. 2 dist. 1, qu. 6.

[1] Nec creatio nec res quæ creatur, quæ eadem est, creatur creatione a se distincta; et ideo non cadit creatio super creationem, nec mutiplicantur creationes in infinitum. Hoc autem sequeretur, si res crearetur creatione distincta a se. Ibid.

[2] 2 dist. 1, qu. 5.

[3] Vgl. Aureol. 1 dist. 27, qu. 1, art. 1.

[4] Si nunc in instanti generaretur aliquis ignis, nunc quidem est ignis genitus et actio ipsius generantis, quæ non aliud quam ipse ignis genitus seu forma ipsius. Et dico, quod sicut impossibile est hunc ignem genitum desinere esse hoc eodem igne non desinente esse, ita impossibile est hanc actionem generantis ignem hunc desinere esse hoc igne non desinente esse.

[5] Et est ratio, quia ad hoc, quod aliqua sit actio, requiritur quod sit actualiter ab activo, et illud sit causa ejus; alioquin non esset actus ejus inquantum hujus, et per consequens neque actio. Ibid.

[6] Omnis passio est actus alicujus agentis, ut est agens; igitur omnis passio est actio. Antecedens probatur: Quia, si non omnis passio est alicujus agentis inquantum hujusmodi, sequitur, quod non omni passione passum patitur ab agente, quia non ea, quæ est actus agentis; unde si calefieri ligni non esset actus ignis, non plus lignum per suum calefieri calefieret ab igne quam ab aqua. Et ex hoc etiam sequitur, quod non omne patiens inquantum hujusmodi patitur ab agente, quod est falsum. Ibid.

Wir haben es hier mit dem Versuche einer nominalistischen Vereinfachung der Kategorienlehre zu thun, welcher von Gregor auch noch auf andere Begriffe ausgedehnt wird.[1] Es handelt sich um die Beseitigung überflüssiger Entitäten; demzufolge wird erklärt, daß Motus und Mutatio keine von den der Bewegung und Veränderung unterworfenen Dingen verschiedene Entitäten seien. Das Gesagte wird sowol in Beziehung auf die beiden Begriffe im Allgemeinen, als auch betreffs aller besonderen Arten der Bewegung und Mutation: Ortsveränderung, Alteration, Wachsthum und Abnahme, Generation und Corruption nachgewiesen. Der Motus kann keine von den bewegten Dingen unterschiedene Entität sein, weil eine solche Entität zu derselben Zeit im Werden und im Sein begriffen sein müßte,[2] und in demselben Moment der Generation und Corruption unterläge;[3] auch müßte das bewegte Object entweder gleichzeitig unendlich viele Bewegungen von gleicher Dauer haben oder diese unendlich vielen Bewegungen vor Beginn der Bewegung gehabt haben;[4] die Unterschiedenheit des Motus als einer besonderen Res von dem bewegten Objecte würde es möglich

[1] 2 dist. 1, qu. 4.

[2] Si enim motus sit res noviter facta a motore immobili, certum est quod non fit, nisi dum mobile movetur, nec etiam entitas talis est, nisi dum mobile movetur; alioquin si ipsa esset in mobili, postquam motum est et quiescit, jam non esset distincta ab omnibus permanentibus præsentibus et futuris. L. c.

[3] Accipio unum motum v. c. motum, quo aliquod mobile movetur in aliquo tempore primo, et sit illud tempus a. b.; in hoc tempore motus ille primo genitus est, vocando genitum omne ens, quod exit de non esse ad esse. Hic ergo motus exivit ad esse, et genitus est in tempore a. b. primo, quoniam non exivit ad esse ante illud tempus ... nec post illud tempus .... nec exivit ad esse totus ille motus in aliqua parte temporis a. b.; relinquitur ergo, quod primo adæquate fiat et capiat esse in tempore a. b. Porro cum hic motus non semper sit, sed aliquando perdat esse, quæro, quando? Aut enim ante tempus a. b., et hoc est impossibile ... aut post totum a. b., et hoc etiam est impossibile ... aut tertio ille motus perdit esse totus in aliqua parte temporis a. b., et hoc est impossibile. Relinquitur ergo, quod sicut totus ille motus accipit esse primo in tempore a. b., et pars motus in parte temporis, sic totus desinit esse et corrumpitur primo in eodem tempore a. b., et pars in parte. Ibid.

[4] Omne enim, quod in se habet actu aliquam entitatem, quam antea habuit tantum in potentia, est in quantum hujus mutatum ad ipsam ... Aut igitur res, quæ movetur, prius habuerat mutationem seu motum illum, quo est mutata ad motum datum, quam haberet illum motum, aut simul. Si prius,

machen, daß das Mobile den Motus ohne die Res permanens, oder umgekehrt die Res permanens ohne den Motus haben könnte;[1] endlich würde die Annahme des Motus als einer außerhalb der Seele exiſtirenden, aus Theilen zuſammengeſetzten Sache der widerſinnigſten Widerſprüche in Bezug auf unſere Zeitvorſtellung nach ſich ziehen.[2] Eben ſo wenig als die Bewegung kann die Veränderung eine außerhalb der Seele exiſtirende Res ſein. Sie müßte gedacht werden als eine Zuſammenſetzung aus vielen untheilbaren Beſtandtheilen; das Zuſammenſein derſelben mit dem Mobile führt auf Undenkbarkeiten, indem jeder einzelne dieſer Theile weder länger als einen Moment,[3] noch auch

cum etiam motum secundo datum habuerit aliquando, cum an te non habuerit igitur prius fuit mutata ad illum, et habuerat priorem, et sic in infinitum. Si vero simul cum motu, quem habet, habet etiam motum, quo mutatur ad ipsum, et eadem ratione simul habet motum, quo mutatur ad illum alium et sic in infinitum: sequitur quod simul habeat motus infinitos. Quod autem omnes illi motus sint æquales secundum durationem, sive ponantur simul esse sive ibi succedentes, patet, quoniam semper in æquali tempore causatur motus, et acquiritur res illa, ad quam est motus secundum opinionem istam; unde eisdem seu æqualibus divisionibus dividuntur. Ibid.

[1] Ex quo sequitur, quod poterit successive continue vera esse in alio et alio loco, et per consequens moveri de loco ad locum sine alia re, et sic moveri sine motu secundum viam illam ... Similiter e contra possibile erit, quod acquirat motum non acquirendo rem permanentem v. c. ascensum non acquirendo locum vel denigrationem non acquirendo nigredinem .... Sequitur etiam, quod aliquid non poterit perpetuo ascendere ascensu æque veloci, et tamen nunquam plus distabit a terra, quam modo etc. Ibid.

[2] Secundum istos quælibet pars motus est præterita vel futura, et neque præterita est neque futura, ut concedunt. Sed quod etiam neutra esse possit, probo: Nam si præterita posset esse, vel posset esse existens præcise præterita, sicut nunc est, vel existens præsens, vel existens futura. Non primo modo, quia sequeretur, quod etiam ipsa nunc esset, quod negatur; nec secundo modo, quia secundum ipsos quælibet pars motus est divisibilis secundum priorem et posteriorem, nec aliter est possibile, igitur non est possibile, quod aliquid sit præsens. Præterea eadem ratione totus unus motus magnus posset esse præsens et simul. Nec tertio modo, quia eadem ratione nunc de facto pars futura est, quod negant. Simili modo potest probari, quod nulla pars futura potest esse. Ibid.

[3] Sic enim aliquod singulare mutatum esse esset in mobili per tempus. Ex quo ultra sequitur, quod cum in illo tempore mobile sic continue moveatur, et in quolibet instanti illiud temporis habeat mutatum esse secundum imaginationem eorum, simul in eodem mobili essent plura mutata esse in ipso successive causata. Hoc autem est impossibile secundum dicta sic opinantium, quia, qua ratione unum mutatum esse manet in mobili cum sequen-

bloß einen Moment im Mobile seiend gedacht werden kann.[1] — Zu diesem letzteren Dilemma bemerkt der Thomist Capreolus, auf dessen Kritik der von Occam beeinflußten Partien der Doctrin Gregor's wir in den folgenden Abschnitten dieses Buches wiederholt zurückkommen werden, daß die zweite der von Gregor aufgestellten Alternativen zu gelten habe, indem jedes untheilbare Moment des Mutationsprocesses eben nur einen Augenblick währe; daraus folge aber nicht, daß der Verlauf der Mutation aus unendlich vielen Theilen bestehe, weil überhaupt das Verändertwerden dem Bewegtwerden nicht als Pars integralis, sondern als Pars formalis immanent sei.[2] Es handle sich hier eben um den von Gregor nicht erfaßten Begriff der Continuum und den damit zusammenhängenden Begriff des Instans,[3] welchem er deßhalb nicht gerecht zu werden wisse, weil er die Zeit als etwas ansieht, was ein Esse completum außerhalb der Seele habe und

tibus, eadem ratione quodlibet medians inter illa mutata esse, et per consequens etiam motus omnis comprehensus ab illis mutatis esse. Ibid.

[1] Si enim aliqua talis res sit tantum per instans, corrumpitur ergo; aut igitur ipsa corrumpitur primo in tempore aut in instanti . . . Non potest dici, quod in tempore, quia tunc oporteret, quod aliquo ejus corrumpetur prius aliquid ejus, et sic mutatum esse esset divisibile in aliquo, quorum unum est ante aliud, ac per hoc esset motus. Si vero dicatur, quod in instanti, signetur instans, in quo ponitur esse, et sit a. Aut igitur corrumpitur in a, quod dici non potest, quia cum in illa sit, et quod corrumpitur in instanti, non prius corrumpatur quam sit corruptum, si in instanti a, corrumpitur igitur in a, est corrupta et per consequens non est, et sic in instanti a est et non est. Aut corrumpitur in alio instanti; et si sic, cum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, vel ipsa erit in tempore medio, cujus oppositum datur in responsione; vel non erit, et tunc sequitur, quod ipsa erit corrupta, antequam sit corrupta, quod implicat contradictionem. Ibid.

[2] Nulla pars motus est, quæ non includat mutatum esse, sicut quælibet pars lineæ includit punctum, nec tamen sequitur, quod motus præcise constet ex mutatis, sicut nec sequitur, quod linea constet ex punctis; sicut nec sequitur: „Nulla pars hominis integralis est, quæ non includat animam, igitur præcise constat ex anima." . . . Includere mutatum esse, contingit dupliciter: Primo modo, sicut totum includit partem; secundo modo, sicut continuum suum continuativum intrinsecum, vel sicut terminatum suum terminum. Cum igitur arguitur: „Quælibet linea includit punctum, igitur quælibet linea componitur ex punctis sicut partibus," est fallacia consequentis. Capreol. Sentt. 2 dist. 2, qu. 2.

[3] Si dicatur, quod inconveniens est idem simul incipere et desinere vel quod habeat ultimum instans sui esse: dico, quod hoc verum est de rebus aptis natis divisibiliter durare; sed hoc non est inconveniens, imo necessarium

mit der Res mota real identisch sei. Gregor erhebe gegen die Unterscheidung der Zeit von der Res mota ähnliche Einwendungen, wie gegen die Unterscheidung des Motus von der Res mota, aus welchen aber eben nur hervorgehe, daß ihm der Begriff des Continuum fehle.[1] So beruht demnach Gregor's Bemühen um die Beseitigung überflüssiger Entitäten auf der Verkennung der Bedeutung eines wichtigsten ontologischen Begriffes, dessen die rationale Kosmologie nicht entrathen kann, wie es denn insgemein als ein subversives Treiben sich zu erkennen gibt, durch welches schließlich alle Metaphysik gefährdet wäre. Dieß zeigt sich nach Capreolus in Gregor's Einwendungen gegen die Unterscheidung der Creatio von der Res creata. Wenn er zu beweisen sucht, daß die Creatio Passio keine Relation der Res creata zum Creator bedeuten könne, weil damit eine überflüssige Entität geschaffen würde, so hebt er geradezu den Unterschied zwischen absolutem und relativem Sein auf; und es ist bloß Mangel an Consequenz, wenn er nicht noch weiter geht, und auch die Festhaltung der Form als eines von der Materie unterschiedenen Esse für eine überflüssige Fiction erklärt. Denn mit demselben Rechte, als der Creatur ein von ihrer Relation zum Schöpfer unabhängig bestehendes Sein zugesprochen wird, könnte auch der Materie ein Esse actu ohne Zuhilfenahme einer das Esse derselben actuirenden Form zugesprochen werden.[2] Die Unthunlichkeit einer Unterschiedenheit der Conservatio von der Res conservata will Gregor dadurch einleuchtend machen, daß im entgegengesetzten Falle zugegeben werden müßte, es stehe in Gottes Macht, die Creatur ohne eine von ihr unterschiedene Conservatio zu erhalten, woraus ein Conservare absque conservando resultiren würde. Hier tritt nun eben die Bedeutung der von Gregor beanstandeten Relativität des geschöpflichen Seins in ihr volles Licht.

---

de rebus, quibus naturaliter stare repugnat, et hujusmodi sunt instantia, quæ ideo dicuntur instantia, quia non sunt .... talibus repugnat habere extensionem moræ vel durationis. L. c.

[1] Tempus est res successiva, nullo modo habilis permanere. Et cum hoc improbatur, dicitur quod utique tempus non habet aliud esse proprie loquendo nisi in fieri, ita quod dum fit est, et econtra, sicut et quodlibet ens successivum, quia suum esse consistit in fieri. Ibid.

[2] Quia, ex quo est aliquid in entibus, quod est actu ipso, et non per aliud superadditum, puta forma, eadem ratione debet poni, quod ipsa materia est actu seipsa, et sic de multis aliis, ut puta, quod omne ens est substantia. Sentt. 2 dist. 1, qu. 2.

Die Relation der Creatur zu ihrem göttlichen Erschaffer und Erhalter ist etwas vom Gedanken der Creatur als solcher Unabtrennliches; der Creatur muß formaliter etwas eigen sein, vermöge dessen sie ein Geschaffenes und im Sein Erhaltenes ist, und welches dem göttlichen Wirken gerade so entspricht, wie das Weißsein dem Weißmachen. Der sophistisch fingirte Regressus in infinitum, welcher daraus resultiren soll, daß für eine von der Res creata et conservata unterschiedene Creatio und Conservatio wieder eine besondere Creatio und Conservatio beansprucht werden müßte, findet sich im Voraus schon bei Thomas widerlegt.[1] Wenn endlich Gregor undenkbar findet, daß Gott Creatio und Conservatio sei, weil jede active Potenz Principium sui actus sei, so übersieht er, daß eine active Potenz, welche jede Art von Passivität ausschließt, nicht Principium sui actus sein müsse, da sie Suimet actus ist.

Sechstes Capitel.

Die Kosmologie und Anthropologie der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Inhalt der rationalen Kosmologie ist das allgemeine Weltdasein unter den Formen seiner Selbstdarstellung in Zeit, Raum und Bewegung. Das Verhältniß der immateriellen und materiellen geschöpflichen Wesenheiten zu diesen Formen bildet den Hauptgegenstand der in das Gebiet der allgemeinen Weltlehre der Scholastiker fallenden Fragen und Erörterungen, unter welchen jene über das Verhältniß der Engel zu Zeit, Raum und Bewegung in theologischer Beziehung obenanstehen, aber nur auf Grund der vorauszuschickenden physikalischen Weltlehre verhandelt werden können.

---

[1] Capreolus citirt Thom. Pot. qu. 7, art. 9 ad 2 dum: Relationes ipsæ non referentur ad aliud per aliam relationem, sed per seipsas. Quia enim essentialiter relationes sunt, essentialiter referuntur; non autem est simile de his, quæ habent substantiam absolutam; ideo non sequitur processus in infinitum. — Ähnlich in 1 qu. 45, art. 3 ad 2 dum.

Das Erste ist die Orientirung über die allgemeinen Raumverhältnisse des Universums, dessen Mittelpunkt nach mittelalterlicher Anschauung die Erde ist. Die Erde selbst ist nur eines der vier concentrisch über einander gelagerten vier Elemente der sublunarischen Sphäre, über welchen, wie Ägydius[1] mit den übrigen Theologen seines Zeitalters lehrt, in aufwärts steigender Reihe die sieben Planetenhimmel, der Fixsternhimmel, der Krystallhimmel und das Empyreum sich wölben. Die Annahme eines Empyreum beruht auf keiner physikalischen Nothwendigkeit, und auch als Wohnort der seligen Geister scheint es, wenn man sich an Augustins' Äußerungen über den Himmel der Seligen halten will,[2] nicht schlechterdings nothwendig zu sein; Augustinus scheine jenen höchsten Ort eben so, wie den Inferus oder untersten Ort, in welchen die Verworfenen verwiesen sind, in metaphorischem Sinne verstanden wissen zu wollen.[3] Indeß sprechen Congruitätsgründe dafür, sowol das Empyreum als auch den Inferus für wirkliche Räume zu nehmen; es hieße die Einheit des Universums zerreißen, wenn man die Geisterwelt und Körperwelt ganz unvermittelt neben einander stellen wollte; auch würde sich eine derartige unvermittelte Auseinanderhaltung beider mit der christlichen Auferstehungslehre nicht vereinbaren lassen. Denn dieser zufolge sollen ja die zum seligen Leben Auferstandenen mit den Engeln im Himmel, die zum unseligen Sein Auferstandenen mit den Ver-

---

[1] 2 dist. 14, qu. 1, art. 4.

[2] Vgl. Aug. Gen. ad lit. XII, c. 32: Si autem quæritur, cum anima de corpore exierit, utrum ad aliqua loca corporalia feratur ... cito quidem responderim, ad corporalia loca eam vel non ferri nisi cum aliquo corpore vel non localiter ferri. Jam utrum habeat aliquod corpus, cum de hoc corpore exierit, ostendat qui potest, ego autem non puto. — O. c. XII, c. 34: Si coelum primum recte accipimus hoc omne corporeum, quidquid est super aquas et terram, secundum autem in similitudine corporali, quod spiritu cernitur, tertium vero, quod mente conspicitur ... non incongruenter arbitramur ... ibi fortasse esse paradisum omnibus meliorem, et si dici oportet, paradisum paradisorum. Si enim animæ bonæ lætitia in rebus bonis est quid ea lætitia præstantius, quæ in Verbo Dei est?

[3] Vgl. Aug. Gen. ad lit. XII, c. 34: Inferi, eo quod infra sint, latine appellantur. Sicut autem secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora, ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora; unde et in græca lingua origo nominis, quo appellantur inferi, eo quod nihil suave habeant, resonare perhibetur.

worfenen in der Hölle zusammen sein.[1] Für das Vorhandensein des Empyreums lassen sich auch physikalische Congruenzgründe ausfindig machen. Es scheint zur Vollständigkeit des Universums ein Immobile über dem Mobile primum zu gehören; das durchaus lichte Empyreum scheint ergänzend zu dem an sich völlig lichtlosen Krystallhimmel und zu den theils leuchtenden, theils nicht leuchtenden übrigen acht Himmelssphären hinzuzutreten; endlich scheint durch die Zehnzahl der Himmel die erschöpfende Darstellung der von 1 bis 10 fortschreitenden und von da wieder zur Einheit als Ansatz einer neuen dekadischen Entwickelung zurückkehrenden Zahlenreihe beabsichtiget zu sein. Das Empyreum hat mit dem Krystallhimmel dieß gemein, daß beide für uns Erdenmenschen sinnlich nicht perceptibel sind; während aber der Krystallhimmel als körperliches Movens primum sicher erschlossen werden kann, entzieht sich das Empyreum auch einer bloß mittelbaren Apprehension, wir wissen um sein Dasein bloß durch die Offenbarung, obschon wir auf Grund der auf solche Weise uns gewordenen Kunde von demselben uns bestimmte Vorstellungen über seine Beschaffenheit bilden können. Umgekehrt verdanken wir unsere Kenntniß der Beschaffenheit des Krystallhimmels ausschließlich der Schrift, welche von Wassern über den Himmeln spricht, und dieselben von den Wassern unter dem Firmamente unterscheidet; wir haben daraus zu entnehmen, daß jene oberen Wasser anderer Natur als die anderen sein müssen;[2] und da sie unzweifelhaft etwas Körperliches bedeuten sollen,[3] so können sie ihren Namen nur von derjenigen Eigenschaft haben, zufolge welcher sie eine Ähnlichkeit mit den unteren Wassern haben, und dieß ist ihre Diaphaneität. Der Krystallhimmel ist die denknothwendige physikalische Ursache der von Osten nach Westen gehenden Bewegung der übrigen acht Himmelssphären, welche sich vermöge der ihnen selbst eigenen Bewegung in entgegengesetzter Richtung drehen.

---

[1] Ut vult Augustinus (Civ. Dei XII, c. 1), angeli et homines beati facient unam civitatem Dei; erit enim tunc coelum empyreum una civitas Dei, cujus cives erunt angeli et homines beati. Et tunc infernus, locus ille profundus inferior, erit una civitas diaboli, cujus cives erunt dæmones et homines damnati. 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[2] 2 dist. 14, qu. 1, art. 2.

[3] Augustinus hat sie zwar — bemerkt Ägydius l. c. — in seinen Confessionen in geistigem Sinne gedeutet (vgl. Conf. XIII, c. 13: Sunt aliæ aquæ super hoc firmamentum, credo immortales ... supercoelestes populi angelorum), diese Deutung aber später (Retract. II, c. 6) ausdrücklich zurückgenommen.

Die Bewegungen der himmlischen Sphären sind auf geistige Potenzen als ihre letzten und höchsten geschöpflichen Ursachen zurückzuführen.[1] Es läßt sich kein anderes geschöpfliches Princip der himmlischen Bewegungen denken als die himmlischen Intelligenzen, welche aber nicht als Seelen der Himmelskörper gedacht werden dürfen, weil sie für diesen Fall eben so wenig als die natürlichen Wesensformen der Himmelskörper zur Causirung der thatsächlich statthabenden Art der himmlischen Bewegungen geeignet wären. Diese Bewegungen sind nämlich perpetuirlich, und gehen in zeitlicher Succession vor sich; wie die zeitliche Succession der himmlischen Bewegungen eine Causirung derselben durch die natürlichen Wesensformen der himmlischen Körper ausschließt,[2] so die Perpetuität der Bewegungen eine Causirung derselben durch seelische Principien.[3] Eine unmittelbare Zurückführung der himmlischen Bewegungen auf Gott als ihre nächste Ursache ist ausgeschlossen, weil dieselben den himmlischen Körpern nicht accidentell, sondern wesentlich eignen.[4]

Ägydius behauptet nicht nur, wir wir im vorigen Abschnitte sahen, die Einheit der irdischen und himmlischen Materie, sondern setzt auch die himmlischen Intelligenzen in ein geistiges Causalverhältniß zum irdischen Generationsleben, indem die durch die Engel causirten Bewegungen der himmlischen Sphären die Actuirung der im englischen Intellecte vorhandenen Species in der irdischen Materie erwirken. Ägydius beruft sich hiefür auf Averroes,[5] und begegnet der Bemerkung,

---

[1] 2 dist. 14, qu. 1, art. 3. dub lat. 2.

[2] Si talis esset motus coeli, esset in non tempore ... Si enim nulla contrarietas est in materia, quæ impediret vel prohiberet introductionem formæ, in instanti introduceretur forma. Propter quod videmus hæc in formis intentionalibus et in illuminatione aeris, quod fiunt in instanti, quia in medio ubi recipiuntur non est contrarietas neque repugnantia ad illa. 2 dist. 14, qu. 1, art. 3.

[3] Sive anima illa esset intellectiva, sive sensitiva, oporteret quod moveret coelum per virtutes organicas .... sed cum virtutes organicæ lassarentur ex suis operibus, non potest perpetuari motus coeli. L. c., dub. 2 lat.

[4] Si coelum moveretur a sua forma naturali, moveret se ipsum per accidens; nam ille qui dedisset ei illam formam et illam naturam, moveret coelum per se, et coelum constans tali natura, ex qua sibi competeret talis motus, seipsum moveret per accidens ... Quod autem motus ille, qui est causa omnium aliorum motuum, sit per accidens, non videtur consonum rationi. Ibid.

[5] Ägydius citirt Averr. Metaph. VII, Comm. 23 u. 30, XII, Comm. 18, und folgert aus den angeführten Stellen: Ab illis ergo ideis, quæ sunt in mente

daß die von den Engeln ausgehenden Motionen der Himmelskörper doch nur auf Veränderungen der räumlichen Locationen sich beziehen, mit dem Hinweise auf die Zweckbeziehung der räumlichen Bewegung auf die Erzeugung der Wesensformen. Ägydius geht bezüglich dieses Punktes insofern über Thomas Aquinas u. A. hinaus, als er der motorischen Thätigkeit der Engel eine gewisse, ihrem Ermessen anheimgegebene absichtliche Einflußnahme auf die Regelung der himmlischen Bewegungsverhältnisse einräumt, um die Hervorbringung gerade dieser und keiner anderen Gestaltungen der irdischen Materie zu veranlassen.[1] Ägyd's Ansicht, daß auch vom Empyreum verborgene Wirksamkeiten auf das sichtbare Universum ausgehen,[2] findet sich auch bei Thomas,[3] wenn schon nicht so ausführlich begründet, und mit solcher Entschiedenheit behauptet, wie von Ägydius.

Da Ägydius die Engel in ein engeres Verhältniß zum Geschehen in der Körperwelt setzt als Thomas, so muß er auch das Verhältniß der Engel zum Raume enger fassen, als bei Thomas der Fall ist. Nach Thomas kann der Engel nur durch Kraftberührung an einer bestimmten Örtlichkeit gegenwärtig sein; er kann in einem theilbaren Raume, in einem untheilbaren Punkte des Raumes gegenwärtig sein, er kann auch, sofern er auf der convexen Außenfläche des Empyreums sich befindet, außerhalb aller räumlichen Continenz, er kann an gar keinem Orte sein; es ist ihm jedoch nicht möglich, gleich Gott an allen Orten,

---

divina, ubi est ars principalis, et a speciebus, quæ sunt in mentibus motorum orbium, in quibus sunt multæ artes sub una illa arte principali, proveniunt omnia, quæ hic inferius producuntur. 2 dist. 14, qu. 3, art. 2, dub. 3 lat.

[1] Augustin's Äußerungen in Trin. III, c. 8, aus welchen Thomas Aq. (Quodlibet. IX, 10) beducirt, daß den Engeln ein Vermögen, die Materie nach selbsteigenem Ermessen zu gestalten, nicht zukomme, werden von Ägydius zum Erweise seiner Ansicht über die wenigstens mittelbare und den göttlichen Denkconceptionen subordinirte Einflußnahme der Engel auf die Gestaltungen der irdischen Materie verwendet: Sicut mali angeli movendo semina occulta ad ubi moverunt materiam exteriorem ad formam faciendo inde serpentes et ranas (2 Mos. 7, 12; 8, 7), prout illa semina naturalia adhibita erant apta nata illa naturaliter producere, sic et motores orbium movendo orbes ad ubi movent omnia ista inferiora ad formas, prout per motus orbium sunt aptæ natæ naturaliter produci. Ibid.

[2] 2 dist. 2, qu. 4.

[3] Siehe Thom. 1 qu. 66, art. 3 ad 2dum. Vgl. jedoch Thom. 2 dist. 2 qu. 2, art. 3.

oder auch nur an mehreren Orten zugleich gegenwärtig zu sein; er kann naturaliter nur an Einem Orte gegenwärtig sein, und es können nicht zugleich mehrere Engel an demselben Orte gegenwärtig sein. Die beiden letzteren Sätze finden sich auch bei Ägydius;[1] derselbe ist ferner mit Thomas darin einverstanden, daß der Engel als immaterielles Wesen nicht dimensiv, sondern nur kraft seines Wirkens im Raume gegenwärtig sein könne. Diese Gegenwart ist jedoch nach Ägyd[2] eine immerwährende und nothwendige, welche die von Thomas behauptete Möglichkeit eines Nirgendseins ausschließt. Es gibt keinen Moment, in welchem die Engel ihre Thätigkeiten mit Beziehung auf das körperliche Weltdasein nicht äußern würden; eine immerwährende ununterbrochene Beziehung solcher Art ist durch den Weltzusammenhang gefordert, welcher ohne dieselbe ein lückenhafter wäre.[3] Ebenso widerspricht Ägydius der Behauptung, daß der Engel in einem untheilbaren Raumpunkte gegenwärtig sein könnte;[4] richtig ist nur, daß kein theilbarer Raum, in welchem der Engel durch seine Wirksamkeit thätig ist, so klein sein könne, daß nicht ein noch kleinerer denkbar wäre, während umgekehrt das begrenzte Kraftvermögen des Engels nicht jede Raumgröße, sondern nur eine ihm proportionirte Raumgröße durch sein Wirken erfüllen kann. Die Unmöglichkeit des Zusammenseins mehrerer Engel an demselben Orte wird von Thomas durch die Vollkommenheit und allausreichende Genüge des Wirkens eines einzigen Engels an dem bestimmten Orte begründet. Ägydius bemängelt diese Begründung; es stünde im arbiträren Ermessen des Engels, seine Wirksamkeit so einzuschränken, daß auch jener eines anderen Engels Raum gegeben wäre. Der wahre und eigentliche Grund der Unmöglichkeit kann nur in der Uniformität des Verhaltens aller Engel zu einem

---

[1] 1 dist. 37, ps. 2, princ. 1, qq. 2 et 3.

[2] L. c., qu. 1. — Über die den Anschauungen Ägyd's nach einer gewissen Richtung hin verwandten Äußerungen des Duns Scotus über die Gegenwart der Engel im Raume vgl.: Joh. Duns Scotus, Seite 313 f.

[3] Semper ergo quælibet substantia spiritualis circa aliquod corpus aliquam operationem habet. Hæc autem operatio non est semper corporis transmutatio, sed est aliqua virtutis applicatio circa ipsum; unde cum dicimus, angelos esse in coelo empyreo, coelum empyreum non transmutatur. Ibid.

[4] Nam si angelus est in loco per operationem, non potertit esse alicubi quod non sit operationis susceptivum. Non sunt autem operationis susceptiva, ad quæ virtualis contactus non esse potest; quæ autem sic tanguntur, magnitudinem habent. 1 dist. 37, ps. 2, princ. 1, qu. 2.

bestimmten Raume gelegen sein; während die Difformität des Verhaltens Gottes, des Engels und der menschlichen Seele zu einem bestimmten Leibesgebilde das Zusammensein von Gott, Engel und Seele in demselben zuläßt, während zwei Seelen in demselben Leibe nicht sein können, ist zufolge der Gleichartigkeit des Verhaltens der englischen Thätigkeit zum räumlichen Sein durch die Gegenwart des einen Engels jene des anderen ausgeschlossen.[1]

Diese Auffassung des Verhältnisses des Engels zum Raume zieht ihre weiteren Consequenzen nach sich in Beziehung auf die Frage, ob der Engel in seiner Bewegung durch den Raum an die Continuität desselben gebunden sei, so daß er von einem Orte zu einem anderen ohne Durchschreitung des Mediums zwischen beiden nicht gelangen könne. Nach Thomas ist dieß möglich, nach Ägyd's Ansicht unmöglich; der Grund ist abermals die Gebundenheit des Engels an die Ordnung des Universums, welche nicht gestattet, daß der Engel in seiner räumlichen Bewegung sich über die zwischen räumlichen Distanzen befindlichen Medien hinwegsetze.[2] Selbst für den Fall, daß er ohne Durchschreitung des Mediums von einem Orte zum anderen gelangen könnte, hätte in seiner Bewegung eine zeitliche Successsion statt.[3] Dieß Letztere wird auch von Thomas zugestanden,[4] und Beide: Ägydius und Thomas, begegnen sich in der Anerkennung einer von unserer irdischen Menschenzeit unterschiedenen englischen Zeit, deren Begriff indeß von Gregor von Rimini[5] verworfen wird, daher sich Gregor eben so wol gegen Thomas als auch gegen Ägydius polemisch wendet, mit welchem letzteren er nur darin einverstanden ist, worin dieser der thomistischen Ansicht widerspricht. Der von Thomas und Ägydius festgehaltene Begriff der specifisch englischen Zeit, d. i. eines Nacheinander ohne continuirende Übergänge ist auf die Annahme einer untheilbaren

[1] Über die von Thomas und Ägydius abweichende Ansicht des Duns Scotus in diesem Punkte vgl.: Joh. Duns Scotus, S. 314.

[2] 1 dist. 37, ps. 2, princ. 2, qu. 2.

[3] Nam si angelus movetur de termino ad terminum, ut ab oriente in occidens, est dare ultimum instans, in quo est in oriente, et primum, in quo est in occidente; et quia semper successio instantium potest appellari tempus, esset motus ejus in tempore, etiamsi per medium non transiret. Sed hujusmodi tempus non erit ejusdem rationis cum tempore, quod est passio primi motus, cum sit compositum ex instantibus. 1 dist. 37, ps. 2, princ. 2, qu. 3.

[4] Vgl. Thom. 1 qu. 53, art. 3.

[5] 2 dist. 6, qu. 3, art. 1.

Mutatio localis gestützt, welche nach Gregor's Dafürhalten an einem inneren Widerspruche leidet.[1] Wenn nun die räumliche Bewegung der Engel Thatsache ist, so kann sie nur als continuirliche gedacht werden, was Gregor im Einzelnen vom Motus deperditivus,[2] vom Motus acquisitivus,[3] und von derjenigen Bewegung, in welcher beide eben genannten Motus mit einander vereiniget sind,[4] nachzuweisen bemüht ist.

---

[1] Sumo totum tempus nostrum, in quo sol tamdin moveatur, quamdiu angelus quiescebat in a, et totum tempus, in quo sol movebitur, quamdiu angelus erit in b; constat inter ista duo tempora nullum tempus esse medium; copulantur ergo secundum communem modum loquendi uno instanti, et sit illud c. Tunc sic: Aut angelus in instanti c est in a tantum, aut in b tantum, aut in utroque, aut in neutro. Non in neutro ... nec in utroque, quia non potest esse in duobus locis simul secundum opinionem. Si est in a, igitur in instanti c non est mutatus ex a; et cum per opinionem sit dare primum instans, in quo est in termino ad quem, qui est exempli gratia b, aut illi instanti correspondet in tempore nostro ipsummet instans c, aut aliud sequens; si c, igitur est mutatus ad b, quando nondum est mutatus ex a, ac per consequens non est mutatus in b ex a contra positum. Si vero correspondet instans aliud post c, cum in tempore nostro et secundum opinionem non sint instantia immediata, erit aliquod tempus post c, in quo angelus adhuc erit in a, et per consequens totum tempus ante instans c non fuit totum, in quo angelus fuit in loco a, et tamen sumtum fuit totum. Relinquitur ergo, quod angelus in instanti c non sit in a, est igitur in b, ex quo ulterius sequitur, quod in toto tempore ante c fuit in loco a et in instanti c terminante id tempus est in loco b, ac per hoc in instanti est mutatus ex a in b, quod est propositum. L. c.

[2] Angelus existens in loco sibi maximo potest sponte partem illius loci successive continue deserere, et in alio remanere; igitur potest continue motu deperditivo se movere ... Angelus non sic determinat sibi mensuram loci, quin possit nunc in majore nunc in minore existere ... Cum non naturaliter, sed libere angelus sit in hoc loco vel illo, videtur posse successive deserere partem loci remanentem in rerum natura. 2 dist. 6, qu. 2, art. 1.

[3] Angelus potest esse in loco minore sibi maximo possibili, et potest esse in sibi maximo possibili; igitur existens in loco minore potest illo non deserto proximum acquirere. Ibid.

[4] Si angeli sunt motores coelorum, ut vult Augustinus (Trin. VIII, c. 11) et Philosophus, et sint in determinata parte, puta in circumferentia, et in parte orientali ut vult idem Philosophus 8 Physic. et Commentator, in qua parte semper immotum eum existere dicunt, ita ut nunquam sit in meridie vel occidente aut alia parte, et ei quasi extrinsecus ibi posito continue successivæ partes orbis coexistunt, et constat quod ei non coexistit adæquate aliquid indivisibile coeli, tum quia nullum tale est in ipso, tum quia cum sic

Capreolus[1] beseitiget auf dialektischem Wege die Einwendungen Gregor's gegen die Denkbarkeit einer untheilbaren Mutatio localis,[2] und entzieht denselben die in der Commensuration der englischen Zeit mit der menschlich irdischen gesuchte Stütze.[3] Neben der Überzeitlichkeit des englischen Wesens wahrt Capreolus gegen Gregor auch die Überräumlichkeit desselben, deren Bestreitung mit der Bestreitung der Überzeitlichkeit des englischen Wesens auf's engste zusammenhängt. Denn der Grund, weßhalb Gregor die räumliche Bewegung des Engels gleich jener der Körper als eine continuirliche angesehen wissen will, ist kein anderer als dieser, daß er die englische Wesenheit in den Raum

successive totus orbis consistat, sequeretur quod componeretur ex indivisibilibus ... sequitur, quod in quolibet instanti coexistat alicui parti divisibile, et successive continue una ab ipso discedat, alia appropinquet. Ibid.

[1] Sentt. 2, dist. 6.

[2] In casu argumenti (siehe oben vor. Seite, Anm. 1) angelus dimittit primum locum, scil. a in eodem instanti, in quo est in secundo loco, unde in instanti c non est in a sed in b loco. Nec valet consequentia: „igitur in instanti mutatur ex a in b;" sed solum sequitur, quod in instanti c mutatum est ex a in b. Motus enim et mutatio ex a in b non est in aliquo instanti, sed in duobus instantibus constituentibus unum tempus discretum. Et similiter motus ejus componitur ex mutatis esse, quorum quodlibet est pars motus, nullum tamen est motus nec mutatio. L. c.

[3] Licet angelus et ejus motus coexistant motui coeli, pro quanto quædam superiori mensura includuntur, qui utrique illorum coexistit, scil. æternitate, tamen mensura propria adæquata motus angelici discreti nullo modo proportionabilis est proprie et adæquate mensuræ motus coeli, cum sint alterius et alterius rationis ..... In casu argumenti (siehe oben vor. S., Anm. 1) angelus est in primo loco, scil. in instanti c, ita quod unum instans temporis angelici, quo angelus quiescit in a, correspondet non solum c, quod est instans temporis nostri, imo tempori præcedenti parvo vel magno. Erit autem in loco b in alio instanti sui temporis, quod correspondebit temporis sequenti instanti c, et cuilibet instanti illius temporis, licet nulli instanti illius temporis primo correspondeat, quia tale instans, licet sit omnino indivisibile secundum prius et posterius, potest tamen correspondere unico instanti temporis nostri vel uni totali tempori et cuilibet instanti ejus, primo scil. et ultimo et mediis, vel uni tempori totali præter primum instans ejus. Sicut in casu argumenti angelus erit in primo loco in aliquo suo instanti correspondenti tempori præcedenti c instanti et etiam in c instanti. Erit autem in secundo in alio suo instanti correspondenti tempori nostro sequenti c; et ideo, sicut inter instans c et tempus sequens non est dare medium, sic nec inter instantia temporis angelici. Et sic patet, quod argumentum non procedit. Ibid.

hineingestellt sein läßt; er verwirft demzufolge den von Ägydius und Thomas gemeinsam vertretenen Satz, daß der Engel nur vermöge seiner Kraftwirkung an einem bestimmten Orte gegenwärtig sei,[1] und beruft sich auf die Censurirung dieses Satzes durch Tempier.[2] Nach Capreolus trifft die Censur die Ansicht Jener, welche nicht jede Kraftwirkung des Engels nach Außen, sondern bloß die mit physikalischen Wirkungen verbundene in den Raum fallen ließen.[3] Gregor läßt nicht bloß die englische Wesenheit vom Raume umschlossen sein, sondern behauptet ferner im Gegensatze zu Thomas und Ägydius, daß mehrere Engel in demselben Raume zusammenzusein vermögen,[4] wobei er sich auch die oben erwähnten Einwendungen Ägyd's gegen die thomistische

---

[1] Dico — sagt Gregor 2 dist. 2, qu. 2, art. 2 — quod non per solam operationem angelus est in loco, sed etiam per substantiam suam, sic intelligendo, quod ejus etiam substantia præsens est loco, et eo diffinitur et concluditur.

[2] Contra istam opinionem expresse est articulus Parisiensis 203: Quod substantiæ separatæ sunt in loco per operationem, et quod possunt moveri ab extremo in extremum nec in medium, quia possunt velle operari in extremo aut in extremis, nec in medio: error, si intelligatur substantiam sine operatione non esse in loco, nec transire de loco ad locum. Ibid.

[3] Mens articuli est, quod opinio ponens substantiam separatam non esse in loco nisi per operationem, quæ est exterior motio localis vel alteratio realis, est error. Et quod illa sit mens articuli, patet, quia articulus 77 sic dicit, quasi declarando istum: „Dicere, quod si esset aliqua substantia separata, quæ non moveret aliquod corpus in hoc mundo, illa non clauderetur in universo, error." Ecce quod sicut in articulo, quem tangit arguens, dicit errorem esse, angelum solum esse in loco per operationem, ita in isto dicit errorem esse dicere, quod substantia separata non clauditur in hoc universo nisi per motum corporis, unde videtur idem intelligere per operationem in articulo 203, quod per motum in articulo 77. Non autem intendit condemmare ponentes, angelum esse in loco per operationem, sumendo large operationem pro omni motu vel influxu vel ratione significata per modum operationis transeuntis in corpus vel exeuntis ab angelo vel e contra. Quod confirmatur, quia articulus 218 dicit, quod si intelligatur, quod substantia angeli non est ei ratio essendi in loco, verum est dicere, quod nusquam est secundum substantiam. Cum igitur substantia angeli non sit ei ratio essendi in loco, ut dicit articulus, constat quod nec virtus angeli erit aut aliquod accidens mere spirituale, quod sit in angelo per modum actus primi vel secundi. Restat igitur, quod ratio essendi eum in loco erit aliquid se habens per modum actus secundi in corpus transeuntis, quicquid sit illud. Sentt. 2 dist. 2, qu. 1.

[4] 2 dist. 2, qu. 3.

Begründung der Unmöglichkeit des Zusammenseins aneignet, Ägyd's selbsteigene Begründung aber selbstverständlich verwirft.[1] Seine Gründe für die Möglichkeit des Zusammenseins sind hergenommen vom Zusammensein der Materie und Form in demselben Raume,[2] von der durch den Stand der Besessenheit bestätigten Möglichkeit des Zusammenseins der menschlichen Seele mit einem Engel oder Dämon in demselben Leibe.[3] Schließlich reducirt sich die von Gregor behauptete Möglichkeit des Zusammenseins mehrerer Engel in demselben Raume darauf, daß es, wie Gregor zu erhärten bemüht ist, keinen untheilbaren Raumpunkt gibt, woraus zugleich auch die von Gregor in Übereinstimmung mit Ägydius behauptete Unmöglichkeit einer Gegenwart des Engels in einem untheilbaren Raumpunkte sich ergibt. Daraus resultirt eben weiter auch wieder die oben erwähnte Unmöglichkeit einer untheilbaren Mutatio localis, deren Möglichkeit Ägydius zugibt, weil er nicht die untheilbaren Raumpunkte, sondern nur die Präsenz des Engels in einem solchen Punkte in Abrede stellt. Der Engel könnte nach Ägydius nur als Wirkender im untheilbaren Raumpunkte gegenwärtig sein; zufolge der quantitätslosen Unausgedehntheit des Punktes müßte er in der Essenz desselben und als Erhalter desselben in ihm gegenwärtig sein, welche Art von Gegenwart nur Gott allein als höchster Wirkungsursache zukommt.[4]

---

[1] Alii probant idem sic: Nulla quæ eodem modo comparantur ad locum, possunt simul esse in eodem loco ... probatur inductive de corporibus non gloriosis inter se, et de gloriosis et de animabus et de multis talibus ... Omnes probationes assumta falsæ sunt. Nam per potentiam Dei duo corpora non gloriosa possunt esse in eodem loco, et duo etiam gloriosa, et duæ etiam animæ separatæ. Si vero loquamur de potentia naturali, videtur quibusdam doctoribus (scil. Scoto et aliis) et mihi cum eis, posse probabiliter teneri quod sic. L. c.

[2] Gegen dieses Argument bemerkt Capreolus: Materia et forma non sunt in loco, nisi per accidens propter compositum, quod est per se in loco; secus est de angelis, qui ut operans in operato sunt per se in loco per contractum virtutis propriæ, qui non potest naturaliter multiplicari circa idem operatum. Sentt. 2 dist. 2, qu. 1.

[3] Bezüglich dieses Argumentes verweist Capreolus auf Thom. 1 qu. 52, art. 3 ad 3tium: Dæmon et anima non comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem dæmon.

[4] Dicamus ergo, quod sicut cum angelus circa alium angelum operatur, in illo esse non dicitur, quia cum angelus sit quid indivisibile, in eo non potest esse aliquid, quod non sit conservativum essentiæ ejus, sic si angelus erga

Die Bestreitung indivisibler Raumpunkte wird von Capreolus als Angriff auf die scholastische Metaphysik des Raumes bekämpft. Bei Gregor[1] handelt sich auch hier wieder um die Beseitigung überflüssiger Entitäten; eine solche überflüssige Entität wäre vorhanden, wenn man annähme, daß eine Raumgröße aus mehreren Punkten bestehe, deren Einheit nicht selbst wieder ein Punkt wäre, wie man zu behaupten genöthiget sein würde, um nicht gegen Aristoteles zu verstoßen, nach dessen Lehre[2] ein Continuum nicht aus untheilbaren Grundtheilen bestehen kann. Capreolus betont die Nothwendigkeit, in einer solchen Raumgröße das stoffliche und formale Element zu unterscheiden, die aber beide mit einander so innig verwachsen seien, daß das eine ohne das andere nicht gedacht werden könne;[3] Gregor wolle den Begriff der Größe festhalten unter Fallenlassen dessen, was zum Begriffe der Größe und des Continuum gehöre. Das Stehenbleiben Gregor's bei der Größe als etwas thatsächlich Gegebenem ohne Eingehen auf die metaphysischen Bedingungen, unter welche der Gedanke des Großen als solchen zu fassen ist, erscheint im Lichte dieser Kritik als Ursache der ungebührlichen Erweiterung, welche Gregor den Begriffen der Zeit und des Raumes gibt; er weiß dasjenige nicht zu finden, worin Raum und Zeit in sich selbst gefaßt sind und in Folge dessen die immateriellen Wesenheiten und deren immanente Lebensthätigkeiten als etwas über sie Hinausgerücktes nicht umschließen können. Er glaubt sich auf Augustinus berufen zu können, welcher jene angebliche Fassung als etwas bloß vom Menschen Gedachtes ansehe;[4]

---

punctum vel circa aliquid indivisibile operatur, in eo non esse dicetur, quia non repugnat indivisibilitati ejus, quod aliquid sit in eo, nisi quod conservat ipsum in esse. 1 dist. 37, ps. 2, princ. 1, qu. 2.

[1] 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[2] Vgl. Aristot. Physic. VI, p. 231. a, lin. 24: ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές.

[3] Dico, quod in linea est aliqua entitas, quæ nec est punctum, nec includit punctum tanquam partem integralem sui, puta ipsa linea et partes ejus, quarum nulla est punctum, nec includit ullo modo punctum; tamen in linea nihil est, quin sit punctum vel includens punctum, sicut terminatum includit suum terminativum, et omne continuum suum continuativum. Et ideo consequentia non valet, qua infertur, quod est aliqua magnitudo sine puncto vel carens puncto. Sentt. 2 dist. 2, qu. 1.

[4] Vgl. Aug. Quant. Anim., c. 10: Incorporeum est, quod te intelligere cupio. Nam sola longitudo nonnisi animo intelligi potest, in corpore autem inveniri non potest. Ähnliches werde — fügt Gregor bei — ebendaselbst vom

Aristoteles ist nach Gregor's Dafürhalten[1] in einer Täuschung befangen gewesen, wenn er die Möglichkeit eines unendlichen Körpers bewiesen zu haben glaubte. Der Begriff der Unendlichkeit hebt jenen der Größe nicht auf, so wie umgekehrt der Begriff der Größe jenen der Unendlichkeit nicht ausschließt. Dasselbe gilt in seiner Weise auch von der Vielheit, in deren Begriffe es nicht liegt, etwas Begrenztes zu sein; schließt doch jede Größe unbegrenzt viele Theile in sich,[2] mag man diese unbegrenzte Vielheit synkategorematisch[3] oder kategorematisch[4] verstehen. So wird es erklärlich, daß Zeit und Raum in abstracto gedacht als Größen erscheinen, in deren Rahmen sich alles Geschaffene fügt, und daß die in diesen beiden Größen enthaltene unbegrenzte Vielheit der Theile die regelmäßige continuirliche Bewegung der zeitlich-räumlichen Körperlichkeit als geeignetes Maß des Nacheinander in den Actionen und räumlichen Bewegungen der Engel erscheinen läßt.

Ägyd's Anschauungen über Zeit, Raum und Bewegung scheiden sich von jenen Gregor's grundhaft dadurch ab, daß er die in die Quantitätskategorie fallende Größe, die ihm mit der Quantitas continua identisch ist, nur als Maß das Körperlichen gelten läßt,[5] woraus von selbst folgt, daß die Engel, wie sie überräumliche Wesen sind, in ihren Actionen auch nicht dem Maße der menschlich-irdischen Zeit unterliegen können. Ägydius erklärt demzufolge,[6] daß jene Zeit, welche das Maß der englischen Thätigkeiten abgibt, nicht der Quantitätskategorie, sondern der Qualitätskategorie angehört, indem das Subject

Punkte und von der Fläche gesagt. Capreolus (l. c.) erwidert: Augustinus non negat, hujusmodi indivisibilia esse extra animam, sed negat hujusmodi indivisibilia esse aliqua subsistentia extra animam separata a corporibus, quod ejus stilus indicat; vel intendebat hujusmodi indivisibilia non esse partes corporum, vel quod hujusmodi non sunt sensibilia sed intelligibilia. Sentt. 2 dist. 2, qu. 1.

[1] 1 dist. 42, qu. 4, art. 1.

[2] 2 dist. 2, qu. 2, art. 1.

[3] Syncategorematice infinitum idem valet ac hæc oratio: Non tantum quin majus, quoad continua; non tot quin plura, quoad discreta. L. c.

[4] Categorematice infinitum exponitur: Majus quam bicubitum et tricubitum et sic de ceteris finitis quantis, et hoc in continuis; in discretis vero plura quam duo vel quam tria et quam quatuor et sic de ceteris multitudinibus finitis. Ibid.

[5] 1 dist. 19, ps. 1, princ. 3, qu. 1.

[6] Mensur. angel., qu. 10.

der Mensuration und Zählung nicht eine Res quanta ist, sondern der Qualitätskategorie angehört, und weil überhaupt nur ein Continuum unter die Quantitätskategorie fallen kann, während die englische Zeit weder an sich ein Continuum ist noch auf ein Continuum als ihr specifisches Subject Bezug hat.[1]

Die irdisch menschliche Zeit unterscheidet sich nach Ägydius von der englischen Zeit dadurch, daß sie erst in Folge der Unterscheidung und Zählung der im Motus continuus ineinander fließenden Momente des Nacheinander zur wirklichen Zeit wird. So hat man also in dem auf die sichtbaren Weltdinge bezüglichen Zeitbegriffe ein formales und materiales Element zu unterscheiden; das materiale Element ist das Continuum in der Bewegung des Mobile primum, das formale Moment die Zahl, in welcher die in der Bewegung ineinanderfließenden Theile des Nacheinander als discrete Momente unterschieden und summirt werden. Das materiale und formale Moment bilden ein integrirendes Ganzes; das formale Moment läßt sich vom materialen nicht abtrennen, ohne den Begriff der Zeit selbst aufzuheben. Die Zeit kann nur insofern, als sie selbst ein Continuum ist, das Maß der continuirlichen Bewegung abgeben; stellt sie nun in ihrer Lostrennung von der Bewegung nur eine Reihe von discreten Momenten dar, so muß sie mit der Bewegung real identisch sein. Darum sind auch die einzelnen Momente der Zeit ineinander verflossen; und sofern jeder einzelne Moment etwas Fließendes, und als Fließendes eben sowol der Abschluß des vorausgegangenen Momentes als auch der Anfang eines folgenden Momentes ist, ist wirklich eine Zeit vorhanden.[2] Die Zeit besteht nicht aus wirklich vorhandenen Theilen, da in ihrem Nacheinander das Vergangene nicht mehr ist, das Zukünftige

[1] Tempus nostrum est applicatum ad rem continuam, quia in tempore nostro indivisibilia sunt continuativa divisibilium, quod est de ratione continui, quia partes ejus ad communes terminos copulantur; tempus vero angelicum, ubi non est reperire talia indivisibilia continentia divisibilia, non applicatur ad aliquid continuum, imo est a continuo separatum .... propter quod tempus illud ad prædicamentum quantitatis pertinere non potest, quia nihil est in prædicamento quantitatis, quod non sit continuum. L. c.

[2] Unum et idem instans potest habere rationem plurium signorum, inquantum est principium hujus et finis alterius ut idem instans respectu mensuræ proprie i. e. respectu temporis, quod est sua mensura quam efficit habet rationem plurium signorum, quia est principium futuri et finis præteriti. Quodlibet. VI, qu. 7.

noch nicht ist; der Moment, in welchem sie wirklich ist, bedeutet ein bloßes Ordnungsverhältniß der Aufeinanderfolge,[1] deren Cohärenz durch ein im Flusse des Nacheinander stetig beharrendes reales Nunc vermittelt ist.[2] Dieses reale Nunc ist die Substanz des Mobile primum,[3] welches als Substanz nicht bloß accidentell, sondern per se der Bewegung unterworfen ist, und demzufolge auch primär und per se Princip der Zeit ist.[4]

Die Substanz des Mobile primum ist, wie das reale Nunc temporis, so zugleich auch das Nunc ævi; denn als perpetuirliche Substanz wird sie durch das Aevum gemessen, und demzufolge muß ihr Nunc mit dem Nunc ævi zusammenfallen. Man kann dieß nicht in Abrede stellen, ohne die Einheit der Zeit aufzuheben,[5] die Zeit mit

---

[1] Mensur. angel., qu. 6.

[2] Illud, in quo fundatur ordo partium successivorum, oportet esse aliquo modo permanens et aliquo modo successivum; quia si esset per omnem modum permanens, non posset in eo fundari ordo partium successivi .... rursus si illud in quo fundatur ordo partium successivorum, esset per omnem modum successivum, haberet partem et partem .... oporteret ergo respectu illius successivi dare aliquid aliud, in quo fundetur ordo partium ejus; tunc quæretur de illo alio, utrum sit simpliciter et per omnem modum successivum, et utrum sit successivum non solum secundum rationem, sed etiam secundum rem ... vel est aliquo modo manens secundum rem, non autem propter rationem. Propter quod plane dicit Philosophus de ipso nunc, in quo fundatur ordo partium temporis, quod est idem in toto tempore secundum rem, non autem idem secundum rationem. L. c.

[3] Tempus nullam rem addit supra motum, sed est realiter motus; nunc temporis nullam rem addit supra id, quod per se movetur, sed idem realiter quod per se movetur. Id autem, quod per se movetur, non est ipsa quantitas nec est aliquid accidens, quia quæ non habent per se esse nec secundum cursum naturæ possunt habere per se esse, non debent dici per se moveri ... Si ergo tempus est realiter ipse motus, nunc erit illud quod per se movetur et quod per se subjicitur motui; hoc autem non est aliquid accidens, sed ipsa substantia primi mobilis. Ibid.

[4] Tempus aliquod mensurat per se et primo aliqua per se, sed non primo, aliqua nec per se nec primo, sed per accidens. Per se et primo tempus mensurat motum primi mobilis, mediante quo mensurat omnes alios motus per se sed non primo; per accidens mensurat ea, quæ non sunt motus, sed habent ordinem ad motum. 2 dist. 2, qu. 1, art. 4.

[5] Secundum cursum naturæ, quorum substantia deperit, non redeunt eadem numero; oportet secundum diversa temporalia differentia esse diversa tempora numero. Mensur. angel., qu. 6.

dem Zeitlichen zu identificiren[1] und einen Zeitunterschied ohne Zeit zu statuiren.[2] Diese Argumentation stützt sich auf die philosophische Wahrheit der natürlichen Unauflöslichkeit der himmlischen Körperlichkeit; die nach christlicher Glaubensanschauung bevorstehende Auflösung derselben durch eine übernatürliche Causalität kommt hiebei nicht in Frage.

Das Aevum unterscheidet sich von der Zeit dadurch, daß es das in der Zeit statthabende Nacheinander von Theilen seiner Natur nach ausschließt.[3] Das Nacheinander in der Zeit ist bedingt durch das Nacheinander in der durch die Zeit zu messenden Bewegung; das durch das Aevum zu messende Esse der Engel aber schließt zufolge seiner Einfachheit ein Nacheinander von Theilen aus. Es könnte nur von einem Nacheinander quoad totum die Rede sein, in jenem Sinne nämlich, daß das Sein des Engels auf sein Nichtsein folgte, und auf sein actuelles Sein wieder das Nichtsein folgen könnte; diese Art von Nacheinander, die allerdings zugegeben werden muß, ist aber nicht gleichbedeutend mit demjenigen, was unter Succesion im eigentlichen Sinne verstanden wird. Das Aevum verhält sich zum Aeviternum ganz so, wie die Zeit zum Zeitlichen; wie die Zeit materialiter und realiter mit dem Motus primus identisch ist, so das Aevum mit dem Esse æviterni; wie die Zeit formaliter etwas Anderes besagt, als die Bewegung, indem in ihr zum Actus mobilis das Zählen der aufeinander folgenden Momente hinzutritt, so ist auch

[1] Advertendum tamen — fügt Ägydius zur Verständigung bei — quod hoc argumentum uno modo est argumentum bonum, alio modo malum. Nam si comparamus tempus ad agens naturale, cum hujusmodi agens præsupponat tempus, quia tale agens agat in tempore, si posset corrumpere tempus, faceret hoc in tempore; postquam ergo desineret esse tempus, posset dici, quod esset tempus secundum comparationem ad agens supernaturale, quod cum in sua actione non præsupponat tempus, potest tempus desinere esse. Tempus ergo secundum cursum naturæ non est temporale; vel ex his, quæ videmus ex sensibilibus, non apparet nobis quod aliquando desinere debeat. Quod autem tale est de neccessitate, fundatur in substantia perpetua. Sive autem scimus, quod tempus deficiat, hoc non est ex sensibilibus sed ex revelatione divina. Ibid.

[2] Omnis substantia temporalis corrumpitur in tempore. Si ergo tempus haberet esse in tali substantia, tempus corrumperetur in tempore, corrumperetur ergo in aliqua differentia temporis, ut puta in tali tempore, esset ergo illud tempus, postquam non esset tempus. Ibid.

[3] 2 dist. 2, qu. 1, art. 3 (vgl. auch Mensur. angel., qu. 7).

das Ävum formaliter etwas Anderes als das Esse æviterni, indem es eine gewisse Habitudo des letzteren bedeutet. Der Unterschied zwischen Aevum und Tempus ist nur dieser, daß ersteres die Habitudo eines Ens in actu secundum quod est in actu bedeutet, die Zeit aber auf die Bewegung als eine Actus entis in potentia in eo quod in potentia sich bezieht.[1]

Unter Beziehung auf den augustinischen Spruch,[2] daß das unsterbliche Sein der Engel über die Zeit erhaben, ihre Bewegungen aber dem Maße der Zeit unterstellt seien, untersucht Ägydius,[3] inwiefern und aus welchen Gründen die Actionen der Engel dem Zeitmaße unterliegen können und müssen. Er findet diese Gründe in der geschöpflichen Unvollkommenheit der Substanz der Engelwesen, in der Instabilität ihrer Thätigkeiten, im Verhältniß der Thätigkeiten der Engelwesen zur Substanz des englischen Wesens. Die geschöpfliche Unvollkommenheit der Substanz des Engelwesens bringt es mit sich, daß die Vollkommenheiten desselben nicht schon unmittelbar mit dem Sein des Engels vollständig gegeben sind, sondern erst in einer Aufeinanderfolge von Thätigkeiten sich successiv actuiren können.[4] Bloß der natürliche Selbstgedanke und der übernatürliche Gottesgedanke des Engels sind als perpetuirliche Acte dem Zeitmaße entrückt; alle übrigen Intellectionen des Engels fallen als zeitlich begrenzte unter das Maß

---

[1] Esse æviternorum est actus entis in actu, secundum quod est in actu; habet oppositam rationem ad motum. Motus enim respicit ens in potentia (scil. mobile) ut est in potentia, esse autem ens in actu ut est in actu; ævum vero dicit illam eandem rem, quam dicit esse æviterni, sed addit supra hujusmodi esse habitudinem quamdam, ut addit supra ipsum unitatem vel simultatem. 2 dist. 1, art. 4, respons. ad dub. 4.

[2] Civ. Dei XII, c. 16.

[3] Mensur. angel., qu. 8.

[4] Natura angelica non habet omnes suas perfectiones simul, quia non habet simul omnes suas operationes; quicquid ergo hoc modo ad perfectionem operatur, quia est perfectionis susceptivum, de se dicit quicquid in potentia; omne autem ens in potentia de se est aliquo modo mobile. Oportet ergo, quod ipsa spiritualis substantia moveatur aliquo modo; motus autem poterit de se moveri de forma in formam, cum angelus sit ipsa forma; nec moveri poterit de uno esse substantiali in aliud, cum tale esse inseparabiliter concomitetur formam. Hoc enim solo modo naturaliter moveri poterit secundum operari vel secundum agere, quia de una operatione potest transire in aliam; ipse ergo modus perfectionis angelicæ nos docet, quomodo in operationibus ejus cadat successio, et quomodo ibi intercidit tempus. L. c.

der Zeit.[1] Die im Engelwesen vorhandenen Species der Dinge können, da sie einander wenigstens relativ sich ausschließen, nicht zugleich seinem Denken actuell präsent sein; also hat in seiner Hinwendung von der einen auf die andere eine zeitliche Succession statt. Nur darf hiebei der Unterschied zwischen der zeitlichen Succession in der englischen Thätigkeit und jener in den Bewegungen des Primum mobile nicht übersehen werden. Jene Art von Continuität, welche der Bewegung des Primum mobile eigen ist, kann in dem Nacheinander der englischen Thätigkeiten nicht statthaben. In der Bewegung des Mobile primum gibt es zufolge der unendlichen Theilbarkeit des Continuum kein Primum mutatum esse und Primum acquisitum esse; wol aber muß es in der intellectiven Thätigkeit des Engels ein Primum operatum geben. Ferner weilt der Engel, was in der continuirlichen Bewegung des Mobile primum unmöglich ist, bald bei dieser, bald bei jener Thätigkeit als einem discreten Nunc, und sammelt in demselben seine gesammte Thätigkeit, während diese in der continuirlichen Bewegung in ein stetiges Nacheinander der Theile auseinander gezogen bleibt. Die Aufeinanderfolge der englischen Thätigkeit ist als Aufeinanderfolge von Mutationen, deren jede ein Nunc oder Instans des englischen Daseins constituirt, wahrhaft als ein Zeitverlauf anzusehen, nur mit dem Unterschiede, daß jene Art von Continuität, zufolge welcher im irdischen Zeitverlaufe jeder nachfolgende Moment durch den vorausgehenden causirt und Terminus der continuirlichen Bewegung ist, beim Engel hinwegfällt, indem es in demselben keinen Naturverlauf des Lebens, sondern lauter aus der Spontaneität des Engels hervorgehende Acte gibt. Daraus ergibt sich weiter, daß die Mutata esse in der Aufeinanderfolge der englischen Thätigkeiten in vollkommenerer Weise auf die Substanz des Engelwesens zurückzuführen sind, als die durch die Bewegung des Himmels causirten Mutata esse, indem diese letztlich nicht auf das Mobile primum, sondern auf die himmlischen Intelligenzen als Himmelsbeweger zurückzuführen sind. Überhaupt besteht in Bezug auf das intellective Selbstleben des Engels gar nicht jener Unterschied zwischen einem doppelten Nunc,

[1] Nam a specie, quæ gignitur in memoria, secundum doctrinam Augustini gignitur species, quæ est in intelligentia, intentione voluntatis copulante unam cum alia; tamdiu ergo species sunt et tamdiu durat intelligentia in intellectu, quamdiu ibi adest intentio voluntatis ... Naturale est voluntati angelicæ, quod non semper velit stare in una et eadem intellectione. Ibid.

welcher in der irdischen Zeit statthat, und zufolge dessen das eine Nunc in der Continuität der Bewegung stets als dasselbe verharrt, während das andere als Mutatum esse in jedem Momente ein anderes ist. Das geistige Selbstleben des Engels verläuft in lauter discreten Momenten; nur so weit sein Wirken nach Außen in die physische Daseinssphäre eingreift, unterliegt es per se oder per accidens dem Maße der für diese geltenden Zeit — per se in der von den Engeln ausgeübten motorischen Thätigkeit,[1] per accidens in der Selbstbewegung des Engels durch die Räume der Körperwelt.[2]

Bei Gregor von Rimini fällt der Vergleich zwischen englischer und menschlich irdischer Zeit schon aus dem Grunde hinweg, weil bei ihm der Zeitbegriff ganz und vollkommen an die räumliche Bewegung der Körper geknüpft ist, und somit die Möglichkeit einer analogisirenden Parallele zwischen dem Nacheinander in der sinnlich irdischen Welt und im intellectiven englischen Leben hinwegfällt. Er beschränkt sich auf die Assertion,[3] daß die Engelwesen nicht außer aller Relation zur Zeit stehen können, indem sie nicht vor der Zeit, sondern zugleich mit der Zeit geschaffen worden seien, und der Engelfall sowie die mannigfaltigen Peinen der gefallenen Engel einen gegründeten Schluß auf Successsion und Wechsel in ihrem Dasein zulassen. Der von Gregor vertheidigte Satz, daß die Zeit nicht vor den Engeln geschaffen worden sein könne, hängt mit seiner Polemik gegen Walter Burleigh zusammen,[4] welcher die Zeit für eine von den substanziellen Dingen und von der Bewegung unterschiedene Realität außerhalb der Seele erklärte. Aus dieser Ansicht würde nach Gregor folgen, daß die Zeit und jeder Theil derselben einerseits wahrhaft wäre, andererseits stets auf's Neue erst werden müßte, und überdieß das Werden und das Vergehen des Werden zugleich statthätten; die Zeit müßte ferner als ein Compositum aus

[1] Constat enim, quod motus per se non est in movente sed in mobili; actio ergo quo angelus movet corpora, est in ipso corpore moto. Ibid.

[2] Talis operatio potest mensurari tempore continuo per accidens, quia angelus, postquam applicavit virtutem suam ad aliquam partem corporis, potest si vult successive retrahere virtutem suam ab illa parte et successive applicare ad aliam, quod faciendo mensurabitur talis operatio tempore continuo. Sed hoc est per accidens ... quia potest angelus totam virtutem suam simul retrahere et simul applicare, et si applicaverit virtutem suam ad aliquam partem aëris, potest simul a tota parte aëris suam virtutem retrahere. Ibid.

[3] 2 dist. 2, qu. 1, art. 2.

[4] 2 dist. 2, qu. 1, art. 1.

Theilen angesehen werden, von welchen keiner existirt. Wäre die Zeit etwas von der Bewegung Verschiedenes und derselben bloß Inhärirendes, so müßte es Gott möglich sein, eine successive Bewegung der Körper ohne alle Zeit zu veranlassen oder geschehen zu lassen. Zeit und Bewegung sind unlöslich miteinander verbunden, so daß keine der beiden ohne die andere gedacht werden kann. Daß jede körperliche Bewegung in der Zeit vor sich gehen müsse, ist eine denknothwendige Wahrheit, welche bei Aristoteles sich ausgesprochen findet,[1] und von Augustinus bestätiget wird;[2] eben so gilt umgekehrt, daß die Zeit ohne Bewegung nicht denkbar ist.[3] Wie aber die Bewegung keine von den bewegten Körper unterschiedene Entität ist, so ist auch die mit der Bewegung ihrem Begriffe nach coincidirende Zeit real mit dem bewegten Körper identisch, wobei jedoch speciell an denjenigen Körper zu denken ist, dessen Bewegung das Zeitmaß abgibt; demzufolge definirt Gregor die Zeit geradezu als den continuirlich und regelmäßig bewegten Körper. Die Zeitbestimmung besteht nämlich in der Angabe der längeren oder kürzeren Dauer einer bestimmten Bewegung oder Ruhe; das geeignete Maß hiefür ist ein in continuirlicher gleichmäßiger Bewegung befindlicher Körper, der in der natürlichen Wirklichkeit durch das Mobile primum gegeben ist, künstlich aber auch durch eine Uhr hergestellt wird. Gregor glaubt sich bezüglich seiner Auffassung des Wesens der Zeit im vollkommenen Einklange mit Aristoteles.[4] Wie die

---

[1] Vgl. Aristot. Physic. IV, p. 222. b, lin. 30: φανερὸν ὅτι πᾶσα μεταβολὴ καὶ ἅπαν τὸ κινούμενον ἐν χρόνῳ.

[2] Augustinus Confess. XI, c. 24 expresse dicit: Quodsi nullus esset motus corporum coelestium, et hæc rota figuli moveretur, adhuc esset tempus. Amplius in Gen. ad lit. (in principio) vult, quod motus creaturæ spiritualis v. g. angeli vel animæ humanæ, cum cogitationibus movetur, sine tempore esse non potest. Et idem dicit Civ. Dei XII, c. 15.

[3] Vgl. Aristot. Physic. VI, p. 220. b, lin. 21: φαμεν .... εἶναι τὸν χρόνον, ἂν ἡ κίνησις, καὶ τὴν κίνησιν, ἂν ὁ χρόνος. — Aug. Gen. ad lit. V, c. 7: Si motus nullus esset vel spiritualis vel corporalis quo ad præsens præteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino. — Civ. Dei XII, c. 15: Ubi nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peraguntur, tempora omnino esse non possunt.

[4] Gregor bezieht sich hiebei speciell auf Aristot. Physic. IV, p. 219. b, lin. 1 ff.: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον· ... ὁ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν. — Diffinitio temporis data a Philosopho — bemerkt Gregor zu dieser Stelle — videlicet numerus motus secundum prius et posterius, ubi, ut subdit, accipitur numerus

Zeit, ist auch das Nunc mit dem Mobile primum oder überhaupt mit dem als Zeitmaß dienenden bewegten Körper identisch, nur mit dem Unterschiede, daß durch das Nunc die Stelle connotirt ist, an welcher sich der bewegte Körper augenblicklich befindet, während durch die Zeit diejenigen Orte, an welchen der Körper im Momente eben nicht ist, weil er dieselben bereits verlassen oder noch nicht erreicht hat, connotirt werden.

Die Identificirung des Nunc mit dem Mobile primum hat Gregor mit Ägydius gemein; er weicht aber von demselben in der allgemeinen Auffassung der Zeit ab, indem er das von Ägydius betonte formale Moment des Zeitbegriffes völlig fallen läßt, und sich ausschließlich an das materiale Moment hält, somit die Zeit als etwas schlechthin außer der Seele Befindliches ansieht. Capreolus[1] bekämpft die Ansichten Beider. Gregor berufe sich für seine völlige Identificirung der Zeit mit dem Mobile primum fälschlich auf die Auctorität Augustins;[2] eben so mißverstehe er den Aristoteles, wenn er unter Berufung auf diesen läugnen wolle, daß die Zeit etwas stets im Werden Begriffenes sei, ohne in irgend einem Momente wahrhaft zu sein.[3]

---

numeratus, vel est intelligenda per concomitantiam, ita quod hæc propositio: „Tempus est numerus motus secundum prius et posterius" æquivaleat isti: „Tempus est, quando motus est numeratus secundum prius et posterius;" vel motus pro re mota sumatur, sicut Sancti et Philosophi loquentes de motu hoc nomine motus intelligunt rem motam; et tunc est sensus: „Est numerus motus" i. e. motum numeratum secundum prius et posterius .... unde Philosophus in sequenti capitulo dicit, quia illud quod fertur est idem et numeratur secundum prius et posterius, et dat exemplum de Corisco, qui inde exiens, secundum quod alibi prius et alibi posterius, dicitur quodammodo esse alter. 2 dist. 2, qu. 1, art. 1.

[1] Sentt. 2 dist. 2, qu. 2.

[2] Augustinus false allegatur. Nam in Civ. Dei XII, c. 15 non dicit, corpora coelestia esse tempora, nec motum illorum, sed totum oppositum, scil. quod tempus est in motu habente prius et posterius. Nec auctoritas Geneseos est ad propositum. Cum enim dicitur de corporibus coelestibus: Sint in signa etc. (Gen. 1, 14), non intelligitur, quod sint formaliter tempora, sed causaliter, quod apparet per dictum Augustini Confess. XI, c. 16. Ibid.

[3] Valde mirum est, quomodo arguens fundat se in dictis Philosophi Physic. V, c. 2, et adducit ea contra nos, cum nunquam dicta Philosophi contra quamcunque opinionem tam directe militaverint, sicut contra opinionem arguentis. Aristoteles enim et Commentator expresse intendebant probare, quod nec motus nec mutatio proprie generantur, et tamen iste conatur probare, quod ista fiant et generentur et corrumpantur. Ibid.

Daraus ergebe sich zugleich auch der richtige Werth des Nunc, welches keineswegs, wie Ägydius und Gregor wollen, mit der Substanz des Mobile primum identificirt werden könne, sondern eine der Quantitätskategorie angehörige Unitas sei — ein Einheitsmaß des Mobile mit Beziehung auf das im Flusse befindliche Ubi desselben.[1]

Ägydius bezeichnet gemäß der bis auf Beda zurückreichenden mittelalterlich-theologischen Lehrtradition Empyreum, Engelnatur, gestaltlose Materie und Zeit als die vier Coæquæva, d. i. als die sachlich ersten Objecte der göttlichen Schaffensthätigkeit, die als grundhafte Setzungen den Rahmen des in sechs Tagen verlaufenden göttlichen Schöpfungswerkes bilden und die Unterlage der gesammten zeitlichen Weltentwickelung constituiren. Unter der Zeit als viertem Coæquævum darf nicht etwa das Aevum, sondern muß laut Augustinus[2] die unser sichtbares Weltdasein regelnde Zeit verstanden werden,[3] woraus weiter zu folgern ist, daß unmittelbar mit dem Beginne der Schöpfung auch die rotirende Bewegung des Mobile primum begonnen habe. Mit der ersten Setzung des Weltdaseins waren bereits auch jene grundhaften Scheidungen verbunden,[4] ohne welche überhaupt ein bestimmter Gedanke desselben nicht möglich ist; nur daß diese mit der ursprünglichen Setzung des Weltganzen gegebenen Unterschiede im weiteren Fortgange des Schaffenswerkes distincter auseinandertraten und weiter sich entwickelten. Der fundamentalste und weiteste Gegensatz war der zwischen den Engeln und der formlosen Materie; innerhalb dieses extremsten Gegensatzes that sich jener zwischen der himmlischen Körperlichkeit und den sublunarischen vier Elementen

[1] Cum quærit arguens de isto nunc indivisibili, an sit terminus continui, an pars discreti, dicitur quod divisio insufficiens est; non enim oportet omnem unitatem esse actu partem alicujus discreti ... Potest tamen dici, quod illud nunc est pars alicujus discreti, scil. illius numeri, quo numerantur omnia mobilia. Cuilibet enim mobili correspondet propria unitas, et ex illis unitatibus constituitur aliquis numerus; et sic patet, quod non oportet ponere, tempus commune, quod est subjective in motu mobilis primi, esse discretum nullo modo continuum, quia illud, de quo loquimur, non est pars temporis nec terminus; sed tempus continuatur per instantia sibi intrinseca, quæ quidem sunt quoddam esse nunc manentis secundum substantiam, sicut mutata esse sunt quædam esse vel dispositiones mobilis. Ibid.

[2] Vgl. Aug. Civ. Dei XI, capp. 6 et 7, woselbst gesagt wird, daß die Welt (nicht in tempore, sondern) cum tempore ihren Anfang genommen habe.

[3] 2 dist. 12, qu. 2, artt. 2 et 3.

[4] 2 dist. 13, qu. 1, artt. 1 et 2.

auf; im Bereiche der Elementarwelt schied sich die Feuersphäre von den drei ihr untergeordneten Elementen, unter diesen der Lufthimmel von der wässerigen Erdmasse, in dieser das Meer vom Lande ab. Das distinctere Hervortreten und Auseinandertreten der Gegensätze und Differenzen innerhalb der Gesammtheit des primär gesetzten Weltganzen war zunächst durch die Erschaffung des Lichtes bedingt, welches ein Abbild der englischen Substanz ist, und dessen Scheidung von der Finsterniß der in die Körperwelt fallende Reflex der gleichzeitig vor sich gehenden Scheidung von Licht und Finsterniß in der Engelwelt ist.[1] Die Erschaffung des Lichtes bedeutet die Ausrüstung der himmlischen Körperlichkeiten mit der Leuchtkraft, deren Wirken die Unterschiede der Dinge sichtbar und die irdische Niederwelt als den Gegensatz zur lichten Oberwelt erscheinen machte. Dieß war das Werk des ersten Schöpfungstages, an welches sich als Werk des zweiten Tages die Ausrüstung der himmlischen Körperlichkeiten mit dem Vermögen, auf die Gestaltung und Lebensentwickelung der Niederwelt einzuwirken, anschloß. Dieses Vermögen wurde actuirt durch die Causirung jener Gegensätzlichkeit, welche in den Bewegungen der Himmelskreise statthat und in Verbindung mit der Einwirkung des Lichtes Ursache der Generation und Corruption im sublunaren Weltkreise ist.[2] Die am dritten Tage eintretende distinctere Sonderung der sublunarischen Elementarkörper hatte zur Folge, daß die ihnen einwohnenden activen und passiven Kräfte sich distincter in ihrer Eigen-

[1] Valde modica fuit morula inter creationem rerum et productionem lucis et divisionem a tenebris, quia valde fuit modica morula inter creationem angelorum et aversionem malorum, per quam factæ sunt tenebræ, et conversionem bonorum, per quam facti sunt lux. Licet utrumque factum fuerit eadem die et eodem instanti, scil. divisio lucis corporalis a tenebris corporalibus et lucis a tenebris spiritualibus, tamen, quia lux spiritualis est longe dignior (cfr. Aug. Gen. ad lit. I, capp. 9 et 17), divisio lucis a tenebris competenter attribuitur divisioni et distinctioni angelorum. 2 dist. 13, qu. 1, art. 2.

[2] Prima latio, quia semper est continua — bemerkt Ägydius mit Beziehung auf Aristot. Gen. et corr. II, p. 336. a, lin. 18 ff. — et eodem modo non habens contrarietatem, non potest poni sufficiens causa generationis et corruptionis, sed latio solis in obliquo circulo i. e. in zodiaco propter contrarietatem, quam habet ex obliquitate sui circuli; ut quoniam aliquando appropinquat nobis quando est in signis semtemtrionalibus, aliquando removetur a nobis quando est in signis meridionalibus, causatur generatio et corruptio in nostris inferioribus partibus. L. c., dub. 2 lat.

art bethätigen konnten; für die höheren Elemente hatte die distinctere Sonderung zugleich auch die Bedeutung einer Reinigung und Klärung, in deren Folge eben die den Elementen ihrer Natur nach eigenen Kräfte reiner und ungehemmter sich zu bethätigen vermochten. Die Ansicht, daß mit dem Werke der Scheidung die Creation früher noch nicht vorhandener Kräfte der im Opus creationis primär gesetzten Dinge verbunden gewesen sei, wird von Agydius abgelehnt, der hierin augenscheinlich gegen den zwischen Augustinus und anderen Auslegern des Hexaemeron vermittelnden Thomas Aquinas Stellung nimmt, und entschiedener sich auf Augustin's Seite stellt. Als Neuschöpfung des dritten Tages bezeichnet er die dem Erdelemente eingeschaffenen Samen der Pflanzenwelt, obschon auch hier ein nachträgliches Hinzutreten nicht der Zeit nach, sondern der Sachordnung gemäß zu verstehen sein soll.[1] Einen Zeitunterschied zwischen der Erschaffung der Erde und dem auf die Erde bezüglichen Werke des dritten Tages festzuhalten, wäre nur dann nöthig, wenn man mit anderen von Augustinus abweichenden Auslegern fertige pflanzliche Producte als Werk des dritten Tages ansehen wollte. So ist auch das Werk des sogenannten vierten Tages nur als eine Steigerung der Leuchtkraft durch Verdichtung der Sonnenmaterie zu verstehen; in Folge dieser Verdichtung steigerte sich die Intensivität der Sonnenstrahlen, so daß sowol sie als auch in ihrem Lichte Mond und Sterne sichtbar werden. Das Werk des vierten Tages gehört gleich jenen des fünften und sechsten Tages unter die Opera ornatus, welche in Correlation zu den Werken der Scheidung stehen, und in ihrer Aufeinanderfolge den Werken der Scheidung entsprechen, indem das Werk des vierten Tages, die Schmückung des Himmels durch das Sichtbarwerden der Sterne, dem Werke des ersten Tages, der Erschaffung des Lichtes, entspricht, die Werke des fünften und sechsten Tages als Schmückung der Regionen der Niederwelt den Werken des zweiten und dritten Tages, in welchen die Regionen der Niederwelt auseinandergeschieden wurden. Die Werke des fünften und sechsten Tages waren die Hervorbringungen der Wasser- und Luftthiere aus dem Wasserelemente, der Landthiere aus dem Erdelemente unter

[1] Secundum Augustinum omnes isti sex dies non sunt nisi unus dies. Nam sicut in textu multoties dicitur: Dixit Deus, et tamen Deus nonnisi semel locutus est, quia nonnisi unum verbum genuit, in quo fecit omnia, sic uno eodem die et simul Deus fecit omnia. 2 dist. 13, qu. 1, art. 3, dub. 1 lat.

entsprechender Mischung aller vier Elemente in jeder der genannten drei Hauptformationen der animalischen Körper.[1] In jeder Thierformation sind alle vier Elemente geeiniget, und zwar so, daß die beiden niederen Elemente: Wasser und Erde das stoffliche Substrat der thierischen Bildung liefern, die beiden höheren aber: Feuer und Luft, auf die im Dienste der Wesensform stehenden Vermöglichkeiten des Thieres sich beziehen. Es ist demzufolge beziehungsweise zu verstehen, wenn in der Schrift gesagt wird, daß die am fünften Tage geschaffenen Thiere aus dem Wasserelemente,[2] die am sechsten Tage geschaffenen aus dem Erdelemente gebildet worden seien.[3] Alle animalischen Körper sind zufolge dessen, daß sie Mischbildungen sind, auflöslich und vergänglich; auch haben sie in Bezug auf die Dauer ihres Bestandes keinen Vorzug vor den ihnen subordinirten Mischbildungen der Pflanzen und mineralischen Körper anzusprechen, stehen denselben vielmehr in dieser Hinsicht sogar nach.[4] Ihr Vorzug kann sonach nur in der höheren und edleren Wesensform gesucht werden, welche sie zu höheren Thätigkeiten befähiget, als jene sind, welche den unter ihnen stehenden Mischbildungen zukommen;[5] und in dieser Hinsicht steht der Mensch, das letztgeschaffene der Erdenwesen, obenan. Der Lebendigkeitsgrad des animalischen Lebewesens ist von dem Grade seines Antheiles am Humidum und Calidum abhängig; das Calidum steht im unmittel-

---

[1] 2 dist. 15, qu. 1, art. 1.

[2] Pisces et aves dicuntur esse factæ de aqua, quia in complexione earum abundat elementum aquæ; aliter tamen et aliter, quia in piscibus abundat aqua secundum se, in avibus autem abundat aqua, secundum quod est admixta aeri, propter quod aves non volant nec vivunt nisi in isto aere grosso, qui est humectatus vaporibus aqueis vel vaporibus grossis. L. c.

[3] Aliqua animalia dicuntur facta de terra, non quod fuit terra pura, sed quia in mixtione eorum abundat elementum terræ plus quam in mixtione eorum, quæ dicuntur esse facta de aqua. Ibid.

[4] Omne mixtum est corruptibile, quia est compositum ex elementis contrariis. Nec oportet, quod mixtum magis durabile sit magis nobile et magis perfectum, quia tunc lapides et res inanimatæ essent nobiliores rebus animatis, et vegetabilia essent nobiliora sensibilibus, et multa animalia essent nobiliora hominibus. Ibid.

[5] Nobilitas in talibus accipienda est secundum nobiliorem formam. Nobilior autem forma secundum nobiliorem operationem, propter quod homo est nobilissimum animalium, quia habet nobilissimam operationem, quæ est intelligere, alia vero animalia secundum magis et minus, secundum quod habent perfectionem vel imperfectionem animam sensitivam. Ibid.

baren Dienste der Anima sensitiva,[1] und das von dieser informirte Gebilde besteht solange, bis durch das Calidum das Humidum radicale aufgezehrt ist.

Die unmittelbare Hervorbringung der ersten Exemplare aller animalischen Species durch Gott schließt nach Ägydius[2] die Lösung der seitens der Philosophie ungelöst gebliebenen Frage in sich, ob das Ei oder die Henne das Ältere sei. Auch hat erst das christliche Creationsdogma eine richtige Bestimmung der Ratio seminalis möglich gemacht, oder vielmehr erst auf den Begriff derselben hingeleitet.[3] Denn während Aristoteles Materie, Form und Privation als die drei Principien aller natürlichen Dinge bezeichnete, sahen die christlichen Lehrer, speciell Augustinus, Materie und Form als die Principien aller veränderlichen Dinge an, ließen aber zu denselben unter Beiseitesetzung des rein negativen Begriffes der Privation als drittes Princip die Rationes seminales hinzutreten. Man hat unter diesen gewisse, den generationsfähigen Wesen von Gott anerschaffene Aptitudines oder Habitudines zu verstehen, vermöge welcher die den stofflichen Lebewesen immanenten activen und passiven Vermöglichkeiten in ein solches Ordnungsverhältniß zu einander gesetzt sind, daß sie zur Setzung eines generativen Effectes befähiget sind.[4] Ägydius dehnt den Begriff der Ratio seminalis über den Bereich der zeugungsfähigen Wesen hinaus auf den Gesammtbereich des productiven natürlichen Wirkens aus, soweit durch dasselbe etwas noch nicht Vorhandenes unter Vermittelung der dem irdischen Stoffe immanenten activen und passiven Kräfte effectuirt werden soll, und leitet das den irdischen Dingen immanente

---

[1] Quod patet, quia ex corde, ubi est quasi fons caloris, procedunt spiritus ad sensus et ad cerebrum, qui spiritus propter distantiam cordis et propter longam vigiliam infrigidantur et infrigidati descendunt, et inducunt sommum, propter quod necesse est calorem dominari secundum virtutem in complexione cujuslibet animalis. Ibid.

[2] 2 dist. 18, qu. 2, art. 1, dub. 2 lat.

[3] 2 dist. 18, qu. 2, art. 2.

[4] Oportuit ergo et terræ et seminibus ortis ex terra quantum ad vegetabilia, et avibus quantum ad volatilia, et piscibus quantum ad natatilia, et aliis animalibus quantum ad gressibilia et reptilia istos ordines et istas habitudines esse insertas. Quantum ad vegetabilia fuerunt hæc facta tertia die . . . quantum ad aves et natatilia quinta die, quando Deus benedixit eis . . . et quod fuit factum in avibus et piscibus quinta die, fuit factum in hominibus et aliis animalibus sexta die L. c.

natürliche Productionsvermögen aus der Kraft einer besonderen göttlichen Segnung ab,[1] welche dem Erdstoffe und den Pflanzenkeimen am dritten Schöpfungstage, den animalischen Lebewesen am fünften und sechsten Schöpfungstage zu Theil wurde. Dem Ägydius gelten die augustinischen Rationes seminales als das richtige Mittlere zwischen der in jeder Beziehung unzureichenden aristotelischen Privatio und den nach seiner Überzeugung eben so anstößigen als widersinnigen Formis occultis; sie sind ihm zugleich auch die lebendigen Mittlerinnen zwischen den göttlichen Allgemeingedanken der Dinge und den singularisirten Darstellungen dieser göttlichen Gedanken in den sinnlichen Sonderdingen.[2] Sie müssen, obwol auf die Production von individuellen Sonderdingen abzweckend, eine gewisse Allgemeinheit an sich haben, weil, solange das irdische Generationsleben dauert, der durch ihre Vermittelung zu verwirklichende göttliche Gedanke durch keine der individualisirten Naturproductionen erschöpft ist. Sie haben einen principienhaften Charakter als die natürlichen Primordialursachen der irdischen Dinge, und sind in ihrer Perpetuität geschöpfliche Reflexe der im göttlichen Verstande existenten Rationes æternæ; sie sind die dem irdischen Stoffe eingesenkten Organe des göttlichen Machtwirkens.[3]

---

[1] Debemus imaginari, quod tanta est imbecillitas creaturæ, quod non sufficit Deum creaturas produxisse cum virtutibus activis et passivis ad hoc, quod ex eis fierent naturales effectus, sed oportuit, quod verbo Dei et virtute ejus infunderentur, subderentur et insererentur passiva activis et essent ex hoc quædam habitudines et quidam ordines inter activa et passiva, ut ex mutua actione et passione producerentur effectus naturales. Ibid.

[2] Rationes seminales non possunt habere determinatum ordinem ad hanc formam vel ad illam, quia postquam esset educta illa forma determinata per rationes seminales ex materia, non posset inde educi alia similis forma corrupta, quod videmus esse falsum. Propter quod oportet ordinem istarum rationum seminalium esse ad formas in quadam universalitate, vel generalitate, non ad hanc vel ad illam determinate. Et hoc forte videbat quasi a longe auctor sex principiorum dicens, quod natura in his occulte operatur, quia aliud intendit, aliud facit. 2 dist. 18, qu. 2, art. 1.

[3] De virtute in semine animalium obstupefactus Galenus de operatione ejus ait, quod nesciebat, si erat creator vel creatura. Certum est quod illa virtus est creatura, sed operatio ejus attribuitur principiis divinis, quia quicquid facit, hoc agit in virtute divinorum principiorum i. e. Dei et motorum orbium, ut sicut virtus artis relucet in serra, ita virtus artis divinæ et motorum orbium relucet in operatione seminis. Propter quod, sicut motores

Das letztgeschaffene der Erdenwesen ist der Mensch, durch dessen Erschaffung das Schöpfungswerk seinen vollendenden Abschluß erhalten sollte; dieß ist nach Augustin's Worten[1] in der biblischen Erzählung des Schöpfungswerkes dadurch ausgedrückt, daß, nachdem früher alles Geschaffene im Einzelnen als gut bezeichnet worden war, nach Vollzug der Menschenschöpfung das von Gott in seiner Vollständigkeit überschaute Weltganze als sehr gut bezeichnet wird. Das Dasein des Menschen erklärt sich sonach aus der Idee der Vollständigkeit und Schönheit des Weltganzen, obschon dieser Erklärungsgrund gleich allen übrigen, welche sich außerdem anführen lassen, nicht als Nothwendigkeitsgrund, sondern bloß als Congruitätsgrund verstanden sein will. Derlei Gründe werden von der Macht,[2] Weisheit[3] und Güte Gottes[4] hergenommen; es wird ferner darauf hingewiesen, es sei angemessen gewesen, augenfällig darzustellen, daß nicht so sehr die Form der Materie wegen, als vielmehr die Materie um des Stoffes willen vorhanden sei. Das menschliche Seelenwesen ist ohne Leib ein unvollendetes Wesen und trägt deßhalb ein natürliches Begehren nach dem Leibe; dieses in der abgeschiedenen Seele zurückbleibende Begehren ist nach Augustin's Lehre[5] Ursache, daß sie nicht eher, als dieses Begehren befriediget ist, sich ganz und ungetheilt der Anschauung Gottes hingeben kann.

Nur ein aus den vier sublunarischen Elementen gebildeter organischer Körper ist zur Vereinigung mit der Seele geeignet. Dieß ergibt sich aus der Art der Verbindung zwischen Seele und Leib,[6] welche beide zusammen Ein Esse constituiren, ohne daß jedoch die Seele

---

orbium sunt quædam organa Dei, et orbes quædam organa motorum, sic semina sunt quædam organa istorum. L. c., dub. 1 lat.

[1] Gen. ad lit. III, c. 24.

[2] Manifestatur divina potentia in conjungendo maxime distantia cujusmodi sunt natura corporalis et spiritualis. 2 dist. 1, ps. 2, qu. 2, art. 3.

[3] Manifestatur in hoc ordo divinæ sapientiæ, qui in universo habet supremum, infimum et medium; supremum quidem naturam pure spiritualem, infimum pure corporalem, medium hominem ex utraque compositum. Ibid.

[4] Manifestatur in hoc divina bonitas, cujus est maxime se diffundere; fuisset enim non tanta diffusio bonitatis divinæ, si solum fecisset creaturam pure spiritualem et pure corporalem, et non fecisset hominem ex utraque compositum. Ibid.

[5] Vgl. Aug. Gen. ad lit. XII, c. 35.

[6] 2 dist. 1, ps. 2, qu. 2, art. 4.

durch die unmittelbar in ihr selbst fundirten Kräfte den Leib unmittelbar zu berühren im Stande wäre; sie ist sonach an Hülfskräfte angewiesen, welche in bestimmten Theilen des Leibes, in den Muskeln und Nerven locirt sind, um durch dieselben andere davon verschiedene Theile des Leibes in Bewegung setzen zu können; damit ist aber eben schon constatirt, daß der menschliche Leib kein einfacher Körper wie die von den himmlischen Intelligenzen bewegten Körper sein könne.[1] Aus dieser denknothwendigen Beschaffenheit des menschlichen Leibes ergibt sich aber ferner auch seine Passibilität, so wie seine Befähigung zu Bewegungen verschiedener Art im Unterschiede von der Impassibilität und stets gleichförmigen Bewegung der himmlischen Körper. So wenig als die durchaus gleichartige himmlische Materie zur Reception einer Seele geeignet ist, wäre auch eines der vier sublunarischen Elemente für sich allein hiezu geeignet;[2] die Empfindungsfähigkeit kommt dem animalischen Lebenswesen zwar nicht ausschließlich, aber doch grundhaft vermöge seiner Tastungsfähigkeit zu, diese setzt aber eine vollkommene Ausgleichung der Qualitäten aller vier Elemente im Tastorgane voraus, daher dieß aus allen vier Elementen zusammengesetzt ist. Zum Wesen des Menschen gehört, unter allen sinnlichen Lebewesen das vollkommenste Tastorgan zu haben, während er in Bezug auf die anderen Sinne den übrigen animalischen Lebewesen nachstehen kann und bezüglich gewisser Sinne (Gesicht, Geruch) augenfällig nachsteht; ist er nun eben in Kraft der Vollkommenheit seiner Tastungsfähigkeit das vollkommenste aller empfindungsfähigen Lebebewesen, so muß der menschliche Körper eine Mischbildung aus allen vier Elementen sein.

Der erste Mensch wurde unmittelbar durch Gott selbst erschaffen; alle auf dem Wege der Geschlechtsfortpflanzung in's Dasein tretenden Menschen stammen nach ihrem leiblichen Dasein von ihren Eltern ab, während die intellective Seele eines jeden gezeugten Menschen unmittelbar durch Gott selbst geschaffen wird.[3] Obschon aber das von menschlichen Eltern erzeugte Menschengebilde zunächst in Kraft des

---

[1] Quod hæc pars habeat virtutem motivam et impulsivam, illa autem hac omnino careat, sed sit receptiva et passiva, in corpore simplici salvari non potest; coelum ergo eo ipso, quod est corpus simplex et est ejusdem naturæ in toto et in partibus, non potest esse unitum animæ, ex quo et anima fiat unum secundum esse et a qua moveatur per virtutes organicas. L. c.

[2] L. c., respons. ad dub. 1.

[3] 2 dist. 19, qu. 1, art. 4.

väterlichen Samens lebendig und empfindungsfähig ist, so ist doch nach Eintritt der intellectiven Seele weder eine vegetative, noch eine sensitive Seele als ein von der Essenz der intellectiven Seele unterschiedenes seelisches Princip im Menschen vorhanden; gleichwie im Thiere, trotzdem daß es vegetativ und animalisch lebendig ist, doch nur Eine Seele, die sensitive Seele, vorhanden ist, so ist auch im intellectiven Menschen nur Eine Seele, die intellective Seele, vorhanden. Der menschliche Embryo hat eine vegetative Seele nur so lange, bis er in's Stadium der animalischen Lebendigkeit eintritt; in dieses eingetreten hat er nur eine animalische Seele, welche zugleich auch Vegetationsprincip ist; und eben so ist in dem ungebornen Kinde die animalische Seele nur so lange als Wesensform vorhanden, als die intellective Seele noch nicht eingetreten ist, welche unter Einem auch Sensations- und Vegetationsprincip ist, obwol die Kräfte der Sensation und Vegetation an die entsprechenden Organe des Leibes gebunden sind. Auf die Frage, ob der menschliche Embryo, der bloß von einer sensitiven Seele informirt ist, einer bestimmten Species animalischer Wesen angehöre, bemerkt Ägydius,[1] daß dieß zwar allerdings der Fall sei, jedoch nicht in vollkommener Weise; gleichwie nämlich die Raupe, aus welcher der Schmetterling sich hervorbildet, die durch denselben repräsentirte animalische Species nur unvollkommen darstellt, so stellt auch das von der intellectiven Seele noch nicht informirte Menschengebilde die menschliche Species nur unvollkommen und unvollendet dar.

Der intellectiven Menschenseele kommen zufolge dessen, daß sie auch Sensations- und Vegetationsprincip des Menschenleibes ist, dreierlei Arten von Potenzen zu. Diese sind von der Essenz der Seele reell unterschieden,[2] und stehen als ein Mittleres zwischen der permanenten Seelensubstanz und den transeunten Actionen der Seele, und zwar so, daß sie von ersterer und von letzterer etwas an sich haben, von ersterer die Permanenz, von letzterer die Accidentalität; sie sind von der Seelensubstanz unabtrennliche natürliche Accidenzen derselben. Die Potenzen der Seele sind nicht bloß von der Substanz der Seele, sondern auch untereinander verschieden. Dieß gilt zunächst von den vegetativen Potenzen: Nutritiva, Augmentativa und Gene-

[1] Quodlibet. I, qu. 14.

[2] Quodlibet. III, qu. 11.

rativa,[1] und ergibt sich aus den specifisch verschiedenen Wirkungen dieser Potenzen, deren eine auf Restauration und Erhaltung des Quid des menschlichen Leibes, die andere auf Mehrung des Quantums der menschlichen Leiblichkeit und auf Ausdehnug der Glieder des Leibes, die dritte aber auf Samenbildung abzweckt. Eben so steht die reale Unterschiedenheit der fünf äußeren Sinnesvermögen von einander außer Frage; rücksichtlich der Sensus interiores kann man nur darüber in Zweifel sein, ob man mit Avicenna eine Fünfzahl, oder mit Averroes eine Vierzahl derselben statuiren wolle.[2] In der intellectiven Sphäre treten Intellect und Wille als zwei real unterschiedene Potenzen auseinander. Außer dem intellectiven Willen aber gibt es auch ein der sensitiven Seelenregion angehöriges Begehren,[3] welches sich nach seiner doppelten Äußerungsweise in eine Zweiheit von Potenzen: Concupiscibile und Irascibile spaltet. Wofern man — bemerkt Ägydius — die beiden Thätigkeiten des Concupiscere und Irasci in das intellective Begehren hineintragen wolle, müsse hiebei die Einheit der intellectiven Willenspotenz gewahrt bleiben. Wir sehen sonach, daß sich die Zahl der Seelenvermögen im Bereiche der sensitiven Sphäre vervielfacht, in jenem der intellectiven Sphäre vereinfacht. Nicht minder aber macht eine Vergleichung der mehreren Stellen, an welchen sich Ägydius über die Theilung und Gliederung der Seelenvermögen äußert, ersichtlich, daß er es zu einer vollkommen durchgebildeten und mit sich übereinstimmenden Theilung und Gliederung nicht gebracht habe. Der Grund dessen liegt darin, daß er die Theilungen der Seelenvermögen an verschiedenen Orten aus verschiedenen Gesichtspunkten unternimmt, deren harmonische Vermittelung anzustreben er unterließ.

Eine erste Theilung und Schematisirung der Seelenvermögen ist jene,[4] bei welcher er von dem Unterschiede zwischen cognoscitiven und affectiven Potenzen ausgeht. Diese Unterscheidung gelte sowol für die intellective als auch für die sensitive Sphäre. In jeder derselben diversificiren sich die Potenzen nach der specifischen Verschiedenheit der Acte; darum muß im Bereiche der cognoscitiven Functionen der sen-

[1] Quodlibet. III, qu. 12.

[2] Das Nähere hierüber, so wie über die dießbezüglichen Ansichten der Ägydianer Augustin von Ancona und Prosper von Reggio in: „Augustinische Psychologie u. s. w.", S. 29 f.

[3] 2 dist. 24, qu. 2, art. 4.

[4] 1 dist. 3, ps. 2, princ. 3, qu. 2, art. 2.

sitiven Seelensphäre der Sensus communis eine ungetheilte Potenz sein, während die particulären äußeren Sinne verschiedene Potenzen darstellen. Der Sensus communis ist jedoch, wie Ägydius anderwärts bemerkt,[1] nur der unterste in einer Mehrheit von Sensus interiores, welche zufolge ihrer Behaftung mit Particularität in analoger Weise wie die Sensus exteriores auseinandertreten müssen, obschon ihre Diversität zufolge der bereits mit dem Sensus communis beginnenden Unification und in aufwärts steigender Reihe fortschreitenden Vergeistigung ihrer Functionen nicht so groß sein kann, wie jene der Sensus exteriores, daher die von Ägydius gewählte Bezeichnung derselben als Potenzen wol nur in restringirtem Sinne verstanden werden kann. Die in denselben auseinandertretenden Functionen sind im intellectuellen Erkenntnißleben zufolge der Richtung desselben auf den Allgemeingedanken und zufolge seiner Sammlung in sich selbst so geeiniget, daß es nur eine einzige cognoscitive Potenz des Intellectes geben kann.[2] Damit stimmt indeß nicht, daß Ägydius anderweitig[3] den Intellectus possibilis und Intellectus agens als zwei von einander verschiedene Potenzen bezeichnet; und auch in der Augustinerschule waltete hierin eine Meinungsverschiedenheit ob, indem Jakob von Viterbo[4] beide Intellecte im Einklange mit Ägyd's früherer Ansicht als Eine Potenz ansah, während Thomas von Straßburg[5] Ägyd's spätere Ansicht vertritt und jene Jakob's bekämpft. Allerdings läßt sich sagen, daß Ägydius das Wort Potenz an der erwähnten späteren Stelle eben so wie in Bezug auf die Sensus interiores in restrictivem Sinne verstehe; er selbst deutet an der oben citirten erstgenannten Stelle, woselbst er die Einheit der intellectiven Potenz vertritt, Unterschiede in der Bezeichnung seelischer Vermöglichkeiten an,[6]

[1] Quodlibet. IV, qu. 20.

[2] In parte intellectiva memoria et intelligentia eandem potentiam nominant; sed in parte sensitiva memoria et cogitativa aliam et aliam potentiam nominant. L. c.

[3] 2 dist. 24, ps. 1, qu. 2, art. 4.

[4] Quodlibet. I, qu. 12.

[5] 2 dist. 24, art. 1.

[6] Si volumus secundum quamdam appropriationem loqui, possumus dicere, quod in anima aliquando ponitur distinctio potentiarum, aliquando virium, aliquando potestatum, aliquando portionum. Prima distinctio accipitur penes distinctiones actuum; secunda penes diversitatem officiorum; tertia penes distinctionem motuum, quarta penes diversitatem graduum. 1 dist. 3, ps. 2, princ. 3, qu. 2, art. 2.

indem er Potentias,[1] Vires,[2] Potestates[3] und Portiones[4] der Seele unterscheidet. Man kann ferner zugeben, daß der Unterschied zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis[5] sich analog jenem zwischen Memoria und Intellectus als Dualität zweier durch ihre specifischen Officien unterschiedener Vires fassen lasse. Ganz bestimmt aber hatte Ägydius, da er jene verschiedenen Unterscheidungsmodus seelischer Vermöglichkeiten feststellte, den Unterschied zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis nicht im Auge, sondern war vielmehr von dem Bestreben geleitet, sich mit der augustinischen Dreitheilung von Memoria, Intellectus und Voluntas zurechtzusetzen, wofür ihm die Anknüpfung an den Unterschied zwischen cognoscitiven und affectiven Potenzen den geeigneten Anhaltspunkt zu bieten schien; später aber, da er den Unterschied zwischen Intellectus agens und Intellectus possibilis erörterte, stand er unter dem Einflusse der peripatetisch-scholastischen Schuldoctrin, gegen deren Traditionen er nicht verstoßen wollte. Er kam auch auf einem ganz anderen Wege zur Feststellung jenes Unterschiedes, sofern ihm nämlich daran gelegen war, zu zeigen, daß der Intellectus agens nicht, wie Avicenna wollte, außer und über der Seele, sondern eine der intellectiven Seele selbst angehörige Potenz sei, die aber selbstverständlich, sofern sie ergänzend zum Intellectus possibilis hinzutrete, etwas von demselben Unterschiedenes sein müsse.

Ein zweites, anderes Schema der Seelenpotenzen ergibt sich bei Ägydius, wenn er dieselben mit Rücksicht auf den im Menschen bestehenden Unterschied und Gegensatz zwischen geistigem und sinnlichem Dasein des Menschen eintheilt und gliedert. Während in der oben angeführten

[1] Potentiæ per actus disinguuntur, sicut actus per objecta. L. c.

[2] Memoria habet aliud officium quam intelligentia, quia illa retinet, ista speculatur; dicimus memoriam et intelligentiam esse duas vires, cum tantum sit una potentia. Ibid.

[3] Dicimus synderesin esse aliam potestatem a libero arbitrio, eo quod synderesis est determinata ad unum et ita videtur habere motum naturalem, liberum arbitrium ad opposita se habet et videtur habere motum voluntarium. Ibid.

[4] Quando ratio se vertit ad superiora, respicit gradum superiorem et dicitur superior; secundum quod se vertit ad gradum inferiorem, dicitur portio inferior rationis. Ibid.

[5] Omne quod movetur, ab alio movetur; et quia intellectus possibilis movetur ab intellectu agente, alia et alia res erit hic intellectus et ille. 2 dist. 24, qu. 1, art. 4.

Gliederung, welche von dem Grundunterschiede zwischen cognoscitiven und effectiven Potenzen ausgeht, der psychologische Gesichtspunkt maßgebend ist, so in der nun zu besprechenden zweiten Schematisirung und Gliederung der moralisch-theologische, der in Ansehung des Vorranges, welchen Ägydius dem Willen vor dem Intellecte einräumt, augenscheinlich als der wichtigere zu gelten hat. Ägydius geht hiebei von dem Gedanken eines Ordnungsverhältnisses der seelischen Potenzen aus, zufolge dessen die niederen theils eine zeitliche, theils eine sachliche Priorität vor den höheren haben. So sind im ungebornen Kinde der Zeit nach die vegetativen Potenzen früher vorhanden als die sensitiven, beide früher als die intellectiven Potenzen; nach erfolgter Information des Menschengebildes durch die intellective Seele, welche als Wesensform des Menschen alle seelischen Potenzen durch sich selbst zu eigen hat, kann zwar nicht mehr von einer zeitlichen Priorität des Vorhandenseins der niederen vor den höheren die Rede sein, wol aber muß von einer sachlichen Priorität gesprochen werden, welche sich auch in einer zeitlichen Präcedenz der Bethätigung der organischen, d. i. in ihrer Bethätigung an den Leib gebundenen Potenzen vor den nichtorganischen reflectirt. Und eben so hat in den nichtorganischen oder intellectiven Potenzen abermals ein Prioritätsverhältniß der intellectiven Potenz vor der Willenspotenz statt, welche letztere somit die höchste aus allen ist,[1] so daß die Bethätigungen aller anderen sachlich vorausgehenden Potenzen schließlich auf die Bethätigung der Willenspotenz abzwecken, und in deren Dienst gezogen sind. Dieß gilt zunächst vom Intellecte, welcher als Ratio unmittelbar und mittelbar in den Dienst des Willens gezogen ist, unmittelbar als Ratio superior, mittelbar als Ratio inferior; in Kraft der Ratio inferior hat der sittliche Wille die Sinnlichkeit zu beherrschen, deren beide Strebekräfte das Concupiscibile und Irascibile sind. Alle diese Kräfte fallen, soweit sie theils, wie die Ratio superior und inferior, in den Dienst des Willens gezogen sind, theils wie das Concupiscibile und Irascibile durch ihre unmittelbaren Regungen Motionen des sittlichen Willens veranlassen, unter den Begriff der Vires motivæ, und constituiren in aufsteigender Ordnung drei Arten von Motus: Motus sensualitatis, Motus rationis inferioris, Motus rationis superioris. Der unter denselben stehende und im Range niederste Motus, welcher dem Vegetationsleben angehört und Motus naturalis heißt, kommt

[1] Quodlibet. V, qu. 23.

bei dieſer, das Verhältniß der Seelenkräfte zum ſittlichen Willen in's Auge faſſenden Schematiſirung derſelben nicht in Betracht.[1] Jene drei anderen Kräfte aber, welche nicht als Potenzen, ſondern als Vires zu bezeichnen ſind,[2] ſtehen zu einander in dem die geſammte Ordnung der Dinge durchherrſchenden Verhältniß des Supremum, Medium und Infimum,[3] welches hier ſeine ſpecielle Anwendung auf die ſittlich geordnete Lebensthätigkeit des Menſchen findet. Die den genannten drei Potenzen hiebei zufallenden Functionen ſind in aufwärts ſteigender Ordnung das Suggerere, Delectari und Consentire.[4]

An ſich genommen ſind Ratio superior und Ratio inferior eigentlich cognoscitive Potenzen; zur Sensualitas aber in's Verhältniß geſtellt, gehören ſie dem Bereiche der appetitiven Potenzen an. Sie können zu denſelben gezogen, und die Willensacte nach ihnen benannt werden, weil ſie nur im Dienſte des Willens, und ſofern ſie ſelbſt ſich in Wollungen und Begehrungen umſetzen, activ werden.[5] Der praktiſche Charakter derſelben bekundet ſich in ihren weſentlich conſiliativen Functionen; es iſt die natürliche Beſtimmung beider Arten von Ratio, als Beratherinnen des wahlfreien Willens zu fungiren.[6] Die Ratio superior tritt hier unter der Form des ſittlichen

[1] Motus naturalis, ut motus nutritivæ et generativæ, prout est naturalis tantum et prout non est aptus natus obedire rationi, sic talis motus non est hominis ut homo est, ut quod fiat consumtio humidi et ex hoc homo famescat, vel quod fiat bona decoctio et ex hoc generetur bonum semen, et quod semen illud bene organizet menstruum. In talibus homo nec meretur nec demeretur, nisi prout subsunt talia appetitui intellectivo et rationi vel appetitui sensitivo, ut est aptus natus obedire rationi. 2 dist. 24, ps. 2, qu. 1, art. 1.

[2] Dicimus, eas tres vires esse et non tres potentias, quia ratio superior et inferior non sunt nisi una potentia, possunt autem dici duæ vires propter duo officia. Ibid.

[3] Videmus in rebus communiter esse tres artes, unam quæ præparat materiam, aliam quæ inducit formam, tertiam quæ utitur re facta. Ibid.

[4] Ratio superior se habet ut usualis in regno animæ, quæ omnibus secundum suam voluntatem utitur, et omnia applicat ad opus secundum beneplacitum suum. Propter quod exire in opus et consentire operi attribuitur rationi superiori, quæ respicit universaliorem finem. Delectari autem et suggerere possunt attribui rationi inferiori et sensualiter circa finem. Ibid.

[5] L. c., dub. 1 lat.

[6] Neutra illarum est pure contemplativa, sed quælibet illarum quodammodo est inquisitiva. Nam quælibet earum habet rationem consiliativi; sed una sumit rationes consiliativas ex temporalibus, ut puta quia est utile vel

Vernunftsinnes in den Bereich der seelischen Potenzen ein, während die Ratio inferior das an den zeitlich irdischen Daseinsverhältnissen orientirte Verstandesdenken bedeutet; die enge Verbindung beider mit der Willenspotenz läßt beide zusammen als praktischen Denksinn des Menschen erscheinen, zu dessen Wesen es gehört, auf Geheiß und im Dienste und Interesse des wahlfreien Willens thätig zu sein.[1] Voluntas und Liberum arbitrium sind der Sache nach eine und dieselbe Potenz, dem Begriffe nach aber insofern unterschieden, als das Liberum arbitrium mit Beziehung auf die durch die Voluntas hervorgerufenen und beeinflußten Actus rationis sich bestimmt und entscheidet.[2] Diese Acte der Ratio sind Consilium, Judicium, Sententia. Der dem Actus consilii vorausgehende Act der Voluntas ist die Intentio, dem Consilium folgen Judicium und Sententia im Dienste des Willens nach, der Endentscheid oder die Electio fällt ausschließlich dem Willen als solchem zu.

Der Mensch begehrt von Natur aus das Gute,[3] weil Vernunft und Wille ihrer Natur nach auf das Gute gerichtet sind; sie werden nur durch Einwirkung der Sinnlichkeit von ihrem natürlichen Ziele abgelenkt. Allerdings ist das angeborne natürliche Wollen des Guten ein unvollkommenes, welches durch Übung und Gnade gefestiget werden muß; es kann jedoch während des gesammten irdischen Zeitlebens nicht verloren gehen, indem selbst dem Wollen des Bösen noch immer ein Wollen des Guten beigemischt, oder vielmehr das zeitliche Wollen des Bösen ein mit einem widernatürlichen Zusatze von üblem Wollen behaftetes natürliches Wollen des Guten ist. Intantum aliquid vitium est — heißt es bei Augustinus — inquantum contra naturam est. Die natürliche Hinwendung des menschlichen Intellectes auf das Gute ist in der Synderesis als Habitus principiorum agibilium gegeben, so wie in der Conscientia, welche zur Synderesis wie die Ratio zum Intellecte sich verhält, und gleich der Synderesis einen habituellen Charakter hat, obschon dieser Habitus im Unterschiede von jenem der Synderesis ein durch Acte der Ratio caufirter Habitus

quia est honorabile vel delectabile; alia autem sumit rationes consiliativas ex æternis, ut puta quia est secundum mandata divina, vel secundum consilia divina, vel secundum legem et inspirationem divinam. 2 dist. 24, ps. 1, qu. 1, art. 1.

[1] 2 dist. 24, ps. 1, qu. 2, art. 2.

[2] 2 dist. 24, ps. 1, qu. 1, art. 3.

[3] 2 dist. 39, qu. 1, art. 3.

ist.[1] Während nämlich die Synderesis ein unmittelbar gegebener Habitus principiorum ist, ist die Conscientia ein Habitus der in diesen Principien begründeten und mittelst der Ratio aus ihnen abzuleitenden sittlichen Vorschriften.[2] Und wie gemeinhin zwischen Ratio superior und Ratio inferior zu unterscheiden ist, so tritt dieser Unterschied auch in Bezug auf jene Functionen hervor, in welchen die rationelle Anwendung der Principia agibilium auf die Objecte der sittlichen Thätigkeit sich vollzieht, und der Habitus der Conscientia sich auswirkt.[3] Da der Mensch durch seine praktische Denkanlage auf das Gute hingelenkt ist, so kann die grundhafte Ursache des Bösen einzig im Willen gelegen sein; im Intellecte kann sie nur in so weit gesucht werden, als dieser selbst durch den bösen Willen irregeleitet und verderbt worden ist.[4] Und selbst für den Fall der Unwissenheit des Intellectes fällt die Urheberschaft der sündigen That primär dem Willen zur Last, in dessen Macht es gelegen war, dieselbe zu unterlassen. Denn der Wille schließt seiner Natur nach allen Zwang aus, obschon damit eine psychologisch motivirte Nöthigung nicht in Abrede gestellt werden soll.

Es ist nicht zu verkennen, daß Ägydius in diesen Darlegungen gegenüber der thomistischen Doctrin Stellung zu nehmen bemüht ist; er nähert sich hierin wie in manchen anderen Punkten der scotistischen Lehre. Man kann indeß nicht sagen, daß er seinen Gegensatz zu Thomas sicher begründet hätte; wie denn überhaupt die in Bezug auf den

[1] Conscientia non dicit ipsam applicationem vel ipsum usum, sed dicit ipsam rem vel ipsam scientiam applicatam, quæ licet ratione rei sit habitus, ratione tamen applicationis dicit actum. 2 dist. 39, qu. 3, art. 1.

[2] Conscientia non est potentia intellectiva nuda, sed est ipsa potentia intellectiva, ut ibi sunt scriptæ leges agibilium, contra quas agendo agimus contra conscientiam nostram. Ibid.

[3] Si quis habet conscientiam, non esse moechandum, vel aggenerat sibi talem conscientiam per legem divinam prohibentem moechiam et dicentem: „non moechaberis," et hoc pertinebit ad rationem superiorem; vel aggenerabitur talis conscientia ex istis inferioribus, quia nemini est injuriandum, et hoc pertinet ad rationem inferiorem. Ibid.

[4] Si dicatur, omnis malus ignorans, dicendum est talem ignorantiam non semper esse in universali, sed aliquando est solum in particulari, secundum quem modum voluntas infecta inficit judicium intellectus. Sed postquam voluntas se determinavit quantum ad intellectum, adhuc oportet, quod se determinet quantum ad objectum, utrum velit ipsum prosequi quia bonum, vel fugere quia malum. 3 dist. 39, qu. 1, art. 1.

Antheil des Intellectes und Willens am sittlichen Thun bezüglichen Meinungsdifferenzen innerhalb der Scholastik bei gemeinsamer Anerkennung der Realität des Liberum arbitrium keine fundamentale Bedeutung in psychologischer Beziehung haben, und bei der relativen Berechtigung dessen, was von gegensätzlichen Standpunkten aus beigebracht wurde, nicht zum endgiltigen Austrage kommen konnten. Dieser war so lange nicht möglich, als in die psychologisch-moralische Reflexion nicht die Idee der Persönlichkeit eintrat, welcher zufolge die Actionen des sittlichen Willens als Momente der in ihnen sich vollziehenden Ausgestaltung seines persönlichen Selbst zu fassen sind. Im Lichte dieser Auffassung gelangt eben so sehr die als Grundthatsache feststehende Realität des menschlichen Willens, als auch weiter die durchgängige Bedingtheit desselben durch die gegebenen concreten Verhältnisse jeder menschlichen Einzelpersönlichkeit zu ihrem Rechte, und ist somit die concrete Vermittelung der im abstract-formalistischen Denken der Scholastik auseinandertretenden Meinungsgegensätze gefunden; es wird ferner die Streitfrage von ihrer Gebundenheit an die Analyse des einzelnen sittlichen Actes losgelöst, die Betrachtung auf den gesammten Entwickelungsproceß der sittlichen Persönlichkeit hingelenkt und damit auf die rechte Höhe erhoben, von welcher aus ein ausreichender und allseitig orientirender Überblick über das Object der Frage möglich ist. Mit der rechten Weite des Ausblickes verbindet sich da auch die principienhafte Tiefe der Fassung, welche doch nur im Ergreifen des innerlichen realen Principes der geistig-sittlichen Selbstentwickelung des Menschen gegeben ist. Wir könnten bei Ägydius mit Beziehung auf das vorausgehend aus ihm Beigebrachte speciell noch dieß bemängelnd hervorheben, daß es nach seinen Darlegungen den Anschein hat, als ob die Entscheidung zwischen Gut und Böse schlechthin mit der Entscheidung zwischen Geistigem und Sinnlichem zusammenfiele, was allerdings nicht seine Meinung ist, da er den Unterschied zwischen geistiger und sinnlicher Willensrichtung dem allgemeineren Gegensatze zwischen der Lebensrichtung auf das überweltliche Göttliche und Irdisch-Weltliche unterordnet. Dieser letztere Gegensatz tritt jedoch nur in seiner theologischen Betrachtung als der grundhafte und primäre Gegensatz hervor, während seine psychologische Analyse des moralischen Actes an dem untergeordneten Gegensatze zwischen Geistigem und Sinnlichem haften bleibt — offenbar deßhalb, weil nicht die lebendige Idee der Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt ist.

Die grundsätzliche Bevorzugung des Willens vor dem Intellecte tritt in Ägyd's Auffassung der augustinischen Lehre vom Frui und Uti hervor und macht hierin die tiefgreifenden Abweichungen der ägydianischen Doctrin von der thomistischen ersichtlich. Nach Thomas ist das Frui ein Act der appetitiven Potenz, welcher in vollkommener Weise den rationellen Wesen, in unvollkommener Weise den vernunftlosen, empfindungsfähigen Wesen zukommt.[1] Das Uti kommt primär dem menschlichen Willen als Movens primum zu, der Ratio als Dirigentin, den übrigen Potenzen als executiven Organen des Willens und der Ratio zu; den rein sinnlichen Lebewesen kann ein Uti nicht zugesprochen werden.[2] Nach Ägydius involvirt das Frui ein Delectari, kann nicht ohne Erkenntniß gedacht werden, und schließt ein Ruhen in sich. Da es nicht ohne Erkenntniß gedacht werden kann, gibt es keinen Actus fruitionis der rein natürlichen Potenzen; da es nicht ohne Quietation gedacht werden kann, sind weder die sensitiven Potenzen[3] noch selbst der Intellect[4] der Fruition fähig. Der Intellect wird durch das äußere Object in Bewegung gesetzt, und setzt den Willen in Bewegung, der zum Objecte sich bewegt und in Ergreifung desselben zur Ruhe gelangt. Von einem Ruhen des Intellectes in der Befriedigung, welche mit der gewonnenen Erkenntniß verbunden ist, kann wol in Beziehung auf die Objecte der natürlichen Erkenntniß die Rede sein, nicht aber in Bezug auf die übernatürliche Vereinigung der Seele mit Gott. Da Aristoteles die übernatürliche Seligkeit nicht kannte, so ist es verfehlt, mit Berufung auf seine Philosophie das Wesen derselben primär in die Befriedigung des Intellectes zu setzen.[5]

---

[1] 2, 1 qu. 1, artt. 1 et 2.

[2] 2, 1 qu. 16, artt. 1 et 2.

[3] Potentiæ sensitivæ tam cognitivæ quam appetitivæ per se non quietantur. Nam objecta eorum sunt res corporales mobiles; et ideo, quia non attingunt ad bonum immobile, in quo potissime esse habet fruitio, non consequitur eas delectatio. 1 dist. 1, princ. 2, qu. 2.

[4] Intellectus etiam non proprie dicitur quietari per actum suum. Et ratio est, quia in cognoscendo est motus rerum ad animam, in appetendo animæ ad res. Ibid.

[5] Si quæratur, quare Philosophus in voluntate eam non posuit, dicendum, quod vel eam non cognovit, vel ad eam de ea determinare non pertinebat. Possumus tamen, si volumus, et aliter solvere, quia dato, quod felicitas esset in intellectu, ita ipse intellectus esset felicitas, non tamen oportet

Während Thomas die vollkommene Rectitudo des Willens als unerläßliche Vorbedingung der Seligkeit bezeichnet, läßt Ägydius den Menschen in der Charitas als vollkommenster aller Willenstugenden selbst schon selig ruhig, sofern aus dem vollendeten Habitus desselben die vollendete Thätigkeit hervorquillt, die unmittelbar an ihrem Ziele seiend das lauterste und reinste Ergötzen in sich schließt.[1] Die Seligkeit, welche nach Thomas primär mit der Anschauung der ewigen Wahrheit gegeben ist, besteht nach Ägydius wesentlich in dem über allen Wandel und alle Unruhe hinaushebenden Besitze und Genusse des unwandelbaren Gutes. Das vollkommene Erkennen, in welches Thomas das Wesen der Seligkeit setzt, ist für Ägydius bloß Vorbedingung der Seligkeit, welche nach ihm wesentlich in einer absoluten Befriedigung des begehrenden Menschengemüthes besteht; nur hindert die Identification des Gemüthes oder der seelischen Innerungs- und Begehrungskraft mit dem Willen oder der seelischen Strebekraft ein klares Verständniß dessen, was unter der Quietatio voluntatis eigentlich verstanden werden soll. Thomas weiß zu sagen, worin die absolute Befriedigung bestehen soll, und weiß ein vom Willen unterschiedenes seelisches Vermögen zu nennen, mittelst dessen die absolute Befriedigung zum Gegenstande seelischer Erfahrung wird; er faßt dieselbe als den überschwenglichen geistigen Lohn des sittlichen Willensstrebens, der aber, obschon durch sittliche Güte bedingt, eine von derselben unabhängige Bedeutung als geistiges Vollendetsein des Menschen in sich schließt. Damit erlangt das Frui eine erweiterte Bedeutung, zufolge welcher es als Angelangtsein bei einem begehrten Ziele auch von anderen Creaturen außer dem Menschen ausgesagt werden kann, während es Ägydius auf die rationalen Creaturen beschränken muß, und ausschließlich durch göttliche Gnade und sittliche Tugend vermittelt werden läßt. Damit hängt dann auch die ausschließliche Beschränkung des

---

fruitionem ad intellectum pertinere. Nam fruitio delectationem importat, et secundum voluntatem et appetitum delectamur. Nam delectatio complacentiam dicit, quæ ad voluntatem pertinet; ista autem complacentia non solum est respectu actus, qui a voluntate elicitur, sed respectu ejus qui elicitur ab aliis potentiis; unde licet intelligere pertineat ad intellectum, complacere sibi in intelligendo pertinet ad voluntatem. Ita dato quod felicitas ad intellectum pertineret, fruitio tamen respectu felicitatis pertineret ad voluntatem. Ibid.

[1] 1 dist. 1, princ. 2, qu. 2.

Uti auf die Actionen des Willens zusammen,[1] während Thomas es wol quoad exercitium actus ausschließlich dem Willen zuerkennt, quoad specificationem actus aber wesentlich durch die Ratio beeinflußt sein läßt.[2] Man wird unschwer erkennen, daß Ägyd's Auffassung des Handelns und Strebens des inneren Menschen in ihrer einseitigen Berücksichtigung der vom lebendigen Connexe mit den übrigen Seelenpotenzen lösgelösten Willenspotenz an Mängeln leidet, die in dem Bestreben der Abwendung deterministischer Anschauungen ihre Entschuldigung finden mögen, zugleich aber klarlegen, daß der von Ägydius perhorrescirte psychologische Determinismus nicht durch gewisse an der scholastischen Lehre von den Seelenvermögen angebrachte Modificationen, sondern nur auf Grund einer concret lebendigen Auffassung des inneren Seelenmenschen zu überwinden war.

Ägyd's Lehre von der Fruitio wirft ein erklärendes Licht auf seine Anschauung von der Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele. Zwischen Imago und Similitudo, anerschaffener und ethisch verwirklichter Gottesbildlichkeit unterscheidend, gibt er der ersteren eine specifische Beziehung auf die cognoscitive Potenz,[3] letzterer auf die affective Potenz.[4] Aber auch in ersterer läßt er den activen Factor der Erkenntnißthätigkeit auffällig zurücktreten, wenn er, in Memoria, Intellectus und Voluntas das seelische Nachbild der göttlichen Dreieinheit erblickend, den Intellectus agens als etwas nicht zu dieser Dreiheit Gehöriges bezeichnet. Memoria und Intellectus werden eben nur mit Beziehung auf die in's seelische Denken eingetretenen Species des Dinges vor und nach Ausgestaltung derselben durch den Intellectus agens in's Auge gefaßt.

---

[1] Uti dicit liberam pertractationem; et quia in tali actione potentiæ se habent ut motæ a voluntate, non utuntur. 1 dist. 1, princ. 1, qu. 2.

[2] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 9, art. 1.

[3] Imago simpliciter sumta videtur respicere potentiam cognitivam; si autem respicit affectivam, hoc est propter cognitivam .... quia nisi homo per voluntatem se converteret super speciem, quæ est immemor, non fieret species in intelligentia, vel si fieret, non persisteret. 2 dist. 16, qu. 2, art. 3.

[4] Loquendo de imagine perfecta, cum perfectio imaginis sit ex similitudine ad Deum, quod attribuitur potissime charitati vel amori virtutis, qui respicit affectum, concedendum est, imaginem perfectam esse modo perfectiori et excellentiori in affectiva quam in cognitiva. Unde et in patria, ubi erit imago potissime perfecta, perfectius erit beatitudo nostra in affectiva quam in cognitiva. Ibid.

Ägydius beschränkt sich nicht auf den einen eben angeführten psychologischen Ternar, sondern zieht auch den anderen von Augustinus zur Erläuterung des gottesbildlichen Wesens aufgestellten Ternar: Mens, Notitia, Amor vergleichend herbei.[1] Der erstere: Memoria, Intellectus, Voluntas, stellt die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit im Stande des actuellen Erkennens der Seele, der zweite Ternar: Mens, Notitia, Amor, die Nachbildung derselben im Stande des habituellen Erkennens dar. Object des habituellen Erkennens ist die verborgene Wesenheit der Seele, während der erstere Ternar auf das Erkennen anderer von der Seele verschiedener Dinge sich bezieht, welche entweder über oder unter der Seele stehen. Soweit es sich also um die Dignität des Erkenntnißobjectes handelt, kann der Ternar Memoria, Intellectus, Voluntas entweder über oder unter dem anderen Ternar stehen; er steht über demselben, sofern die Mens mittelst der Ratio superior thätig ist, unter demselben, sofern sie mittelst der Ratio inferior thätig ist. Es sind sonach mit Rücksicht auf die Dreiheit der Erkenntnißobjecte: Gott, Seele, Sinnendinge drei Ternare vorhanden, deren jeder wieder ein actueller oder habitueller sein kann, womit die Zahl derselben sich zu sechs verdoppelt; rechnet man dazu noch die drei in's sinnliche Erkenntnißleben fallenden Reflexe derselben, so ergibt sich eine Neunzahl von Ternaren, in welchen, stets abgeschwächter, der göttliche Urternar nachklingt.[2] Der Mensch ist bereits durch sein gottgeschaffenes Wesen Gottes Bild; er actuirt den ihm anerschaffenen gottesbildlichen Charakter durch seine geistige Denkthätigkeit, materialiter in den Acten der auf die sinnlichen Dinge bezüglichen Erkenntnißfunctionen, formaliter im höheren Erkenntnißleben, welches die geistigen Objecte zum Gegenstande hat, am vollkommensten aber in der unmittelbaren Hinwendung seines charitativen Willens auf Gott. Die göttliche Dreieinheit wird durch die intellectiven Potenzen, Habitus und Actus der menschlichen Seele nachgebildet.[3] Keine dieser Nachbildungen kann schlechthin den Vorzug einer wahrsten Nachbildung beanspruchen. Läßt man den Hauptnachdruck auf die Wesenseinheit des dreipersönlichen Gottes fallen, so wird die göttliche Dreieinheit mehr durch die unmittelbar in dem Einen Seelenwesen wurzelnden drei Potenzen desselben repräsentirt, als durch die Habitus oder Actus der

[1] Vgl.: Augustinische Psychologie u. s. w. S. 6 ff.

[2] Das Nähere a. a. O., S. 8 f.

[3] 1 dist. 3, ps. 2, princ. 3, qu. 2, art. 4.

Potenzen. In Bezug auf die Perpetuität der Nachbildung haben ferner die Habitus den Vorzug vor den Actus der Potenzen, obschon in Bezug auf die Actualität der Nachahmung die Nachbildung durch die Actus als die vollkommenste zu erachten ist. Mit dieser dreifachen Werthschätzung der Nachbildung hängt die Unterscheidung zwischen der dreifachen Imago creationis, recreationis und glorificationis innerlich zusammen, sofern die Verähnlichung mit Gott in der Imago creationis potentiell gegeben ist, in der Imago recreationis habituell wird und in der Imago glorificationis in die vollste Actualität übergeht. Diese drei Arten von Imagines verhalten sich zu einander als Imago in qua, Imago per quam und Imago ad quam.[1]

Alle rationalen Creaturen sind gottesbildliche Wesen; in Bezug auf die Imago creata sind es die Engel, welche im Unterschiede vom Homo rationalis Intellectualwesen sind, in vollkommenerem Grade als die Menschen, obschon der Mensch zufolge der ihm eignenden sinnlichen Leiblichkeit das göttliche Sein und Wesen auf eine Art nachzubilden vermag, in welcher es der Engel nicht vermag. Ägydius rechnet dahin die Herrschaft des Menschen über die irdischen Lebewesen, die Nachbildung des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung durch das Verhältniß der menschlichen Seele zu dem ihr eignenden Leibe, dem sie als dominative Potenz einwohnt, den Hervorgang einer menschlichen Person aus der anderen durch das Mittel der Zeugung. Er fügt indeß bei, daß diese Momente nur von secundärer Bedeutung sind, da eine wahrhafte Nachbildung des göttlichen Seins und Wesens nur im geistigen Leben der Creaturen statthaben kann. In Bezug auf die Gratia recreationis muß der Mensch dem Engel nachstehen, weil die Engel im Stande der Glorification sich befinden;[2] eine Ausnahme findet bei Christus statt, welcher während seines zeitlichen Erdendaseins zugleich auch schon dem seligen Himmel angehörte. Durch den Eintritt des Menschen in die ewige Glorie wird der auf den Unterschied zwischen Imago recreationis und Imago glorificationis gegründete

[1] Imago creationis est natura, in qua homo est creatus; imago recreationis est Dei gratia, per quam homo est recreatus; imago glorificationis erit illa æterna visio et fruitio, per quam homo erit glorificatus. 2 dist. 16, qu. 2, art. 1.

[2] Diceremus de quolibet homine pure viatore et etiam multo magis, quod dixit Dominus de Joanne Baptista: Inter natos mulierum non surrexit major; addit: Qui minor est in regno coelorum, major est illo. Ibid.

Unterschied zwischen menschlicher und englischer Gottesbildlichkeit beseitiget;[1] die Menschheit Christi und die heilige Jungfrau sind in Bezug auf ihre himmlische Glorie sogar über alle Engel hinausgerückt.

Gregor von Rimini sieht den Erweis für die Gottesbildlichkeit des Menschen dadurch erbracht, daß die intellective Seele als Substanzialform des Menschenwesens erhärtet werde,[2] läßt aber die auf die reale Unterscheidung der Seelenvermögen von der Seelensubstanz gegründeten speculativen Erörterungen über die Nachbildung der göttlichen Dreieinheit in der Menschenseele bei Seite liegen, da nach seiner Überzeugung eine wirkliche Dreiheit in der Seele zufolge der sachlichen Identität der Essenz der intellectiven Seele mit den Potenzen derselben nicht aufgewiesen werden könne. Auf die augustinische Dreiheit Memoria, Intelligentia, Voluntas dürfe man sich nicht berufen, da durch dieselbe bloß Acte der intellectiven Seele ausgedrückt seien,[3] wie denn insgemein die sprachlichen Bezeichnungen der verschiedenen Seelenpotenzen bloß die Seelenessenz selbst unter connotativer Beziehung auf bestimmte Bethätigungsweisen oder Officia derselben significiren.[4] Gregor vertritt im Zusammenhange damit auch die unmittelbare reale Identität der Anima intellectiva und Anima sensitiva in dem

[1] Quæstionem istam determinat Augustinus Civ. Dei XII, c. 1, ubi ait, quod non inconveniens et incongrua dicatur esse hominibus angelisque societas, ut non quatuor civitates, duæ scil. angelorum totidemque hominum, sed duæ potius civitates, una in bonis, altera in malis non solum angelis verum etiam hominibus constitutæ. Duæ ergo tantum erunt civitates numero et merito, una angelorum et hominum bonorum, alia angelorum et hominum malorum .... Boni homines secundum sua merita æquabuntur gloriæ angelorum et assumentur ad ordines eorum, quia aliqui assumentur ad ordines Seraphin, aliqui ad Cherubin, et sic de aliis. Ibid.

[2] 2 dist. 16, qu. 1. — Vgl. Nachscot. Schol. S. 440 f.

[3] Auf die Einwendung, daß nach Augustinus' Trin. XV, c. 17 jede der drei göttlichen Personen unmittelbar Memoria, Intellectus, Voluntas sei, in uns aber Memoria, Intelligentia, Dilectio auseinandertreten, erwidert Gregor: Dico, quod illis terminis memoria, intelligentia et voluntate utitur pro actibus; et secundum hoc maxime patet differentia, quam intendit, quoniam quælibet persona est sua memoria et intelligentia et voluntas, et memoria est intelligentia seu intellectio et volitio; in nobis autem non sic. Vel potest dici, quod si accipit pro potentia, ponit illas negativas, devitans affirmativas oppositas non tanquam falsas sed tanquam inartificiales. Mihi tamen prima solutio magis placet, eo quod plene patet e textu. 1 dist. 16, qu. 3, art. 2.

[4] Auch dieß belegt Gregor aus Augustinus (Trin. XII, c. 3): Intellectum, inquit, nostrum et actionem vel consilium et executionem vel rationem et

Sinne, daß die Bethätigungen der letzteren nicht Actiones conjuncti, sondern ausschließlich nur Acte der Seele seien, was er abermals als augustinische Lehre aufzuzeigen bemüht ist,[1] und aus der realen Identität des Sinnengedächtnisses und intellectiven Gedächtnisses erweist.[2] Diese unbedingte Identification der Anima sensitiva mit der Anima intellectiva steht bei Gregor in Verbindung mit einem substanziellen anthropologischen Dualismus,[3] der seinerseits wieder mit Gregor's Ansicht von der Materia prima zusammenhängt; er will dieselbe nicht als eine jede Actualität ausschließende Potenzialität gelten lassen. Sein anthropologischer Dualismus ist jener der pseudo-augustinischen Schrift de dogmatibus ecclesiasticis, auf welche er sich ausdrücklich bezieht.[4]

Die Identification der Seelenvermögen mit der Seelensubstanz zieht eine Abweichung Gregor's von Ägydius in Betreff der Lehre von den freien Willensacten nach sich, deren unmittelbare productive Mitursache nach Gregor die Notitia objecti ist; er belegt diese

---

appetitum rationalem, vel si quo alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur. Et statim sequitur: Cum igitur disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo, quæ commemoravi, nisi per officia geminamus. Ibid.

[1] Augustinus Gen. ad lit. XII, c. 46 dicit: Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo veluti nuntio utitur ad formandum in seipsa, quod extrinsecus nuntiatur. Si autem corpus reciperet sensationem simul cum anima, ita et sentiret sicut et ipsa. Non enim naturaliter sensatio in alio quam in sentiente recipitur .... Ad hoc est alia autoritas ejusdem Civ. Dei XIV, c. 15, ubi similiter loquitur de passionibus seu operationibus sensitivi appetitus; ait enim sic: Dolores, qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit? quod dicit: nihil; et subdit: Dolor carnis tantummodo offendendo est animæ ex carne, et quædam ab ejus passione dissensio, sicut animæ dolor, qui et tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. 2 dist. 16, qu. 3, art. 1.

[2] Species sensibilium et causatæ per sensus sunt subjective in anima intellectiva et remanent in ea, postquam est a corpore separata; alias non haberet distinctam memoriam singularium sensibilium, quod est contra Sanctos. Ibid.

[3] Omnis substantia, quæ est in homine, est anima vel corpus, et non sunt in homine plures animæ; igitur in homine non est aliqua forma substantialis alia ab intellectiva. Ibid.

[4] Er citirt Dogm. eccl., c. 19: Duabus substantiis constat homo, anima tantum et corpore.

Assertion mit augustinischen Aussprüchen[1] und erhärtet sie daraus, daß im entgegengesetzten Falle der Wille naturaliter Ungekanntes müßte wollen können. Umgekehrt aber besteht er darauf, daß das Object des Wollens nicht unmittelbare productive Ursache des Wollens sein könne; das Object des Willens kann eine erst künftig seiende Sache sein oder auch eine Notitia complexa, die als solche keine Sache, sondern ein bloßer Redesatz ist. Die Einwendungen des Duns Scotus gegen diese Assertion beweisen nur so viel, daß der Wille nicht die Totalursache der Volition sein kann, was ihm Gregor anstandslos zugibt.

Den oben angeführten Sätzen Ägyd's über das ausschließlich dem Willen vindicirte Frui und Uti gibt Gregor eine schärfere und bestimmtere Fassung unter Bezugnahme auf einschlägige Assertionen des Duns Scotus, Aureolus und Occam, welche sämmtlich die Möglichkeit von Willensacten, in welchen weder ein Frui noch ein Uti statthabe, behaupten. Der Zweck dieser Assertion ist wol kein anderer als dieser, zu constatiren, daß es spontane Seelenäußerungen gebe, welche nicht als solche, sondern erst zufolge der zu ihnen hinzutretenden Beziehung auf bestimmte Absichten und Zwecke direct und unmittelbar unter den Maßstab des Sittlichen oder Unsittlichen fallen. Dem gegenüber stellt Gregor nach vorausgeschickter Begriffsbestimmung des Frui und Uti[2] folgende Sätze auf: Ein bloßes Nolle kann niemals eine Fruitio sein, jedes Nolle aber ist ein Usus; jedes Velle und jeder Actus voluntatis ist entweder ein Usus oder eine Fruitio. Der Sinn dieser Sätze ist, es gebe kein wirkliches Wollen, welches nicht eine Dilectio in sich schlösse, und keine Dilectio als Willensact, welche nicht entweder gut oder böse wäre. Alle diese Assertionen werden aus Augustinus belegt.[3] Gegen Occam und Aureolus besteht Gregor ferner darauf, daß die Acte des Usus und der Fruitio schlechthin von einander unter-

[1] Augustinus Trin. XV, c. 23 vult, quod amor procedat de scientia; et in c. 26 dicit, quod amor de gignente mente et de genita notione tanquam de parente ac prole procedit. Item ad Simplicianum I, qu. 2 dicit, quod vocatio, quæ utique est notitia, est effectrix bonæ voluntatis. 2 dist. 24, qu. un.

[2] Frui est assumere in facultatem voluntatis aliquid propter se .... Uti vero est assumere in facultatem voluntatis aliquid propter aliud. 1 dist. 1, qu. 1, art. 1.

[3] Aus Aug. Civ. Dei XIV, capp. 6—9 ergebe sich, quod amor est causa omnium aliarum affectionum voluntatis. Aus Doctr. christ. I, c. 37 erhelle, daß Augustinus keine Dilectio zulasse, welche weder Fruitio noch Usus wäre. In

ſchiedene Acte ſeien,[1] ſo daß keiner der beiden den anderen irgendwie in ſich ſchließe; daneben vertritt er aber gegen Durand die gleichzeitige Compoſſibilität der beiden Acte.[2] Mit Ägydius darin einig, daß die Fruitio ausſchließlich dem Willen angehöre, verwirft er die quietiſtiſche Auffaſſung derſelben und läßt ſie weſentlich in der Willensthätigkeit beſtehen; ſie kann auch eine Delectatio in ſich ſchließen, muß es aber nicht, wie es umgekehrt eine Delectatio gibt, welche nicht Fruitio iſt.[3] Denn Fruitio bedeutet Liebe eines Objectes um ſeiner ſelbſt willen, während die Delectatio auf den Beſitz eines Objectes ſich beziehen kann, welches man nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern als Mittel zur Erlangung eines anderen Objectes begehrt und liebt. Daß nicht jede Fruitio auch ſchon Delectatio ſei, beweist der Affect des Desiderium, welches, ſoweit es auf einen um ſeiner ſelbſt willen begehrten Gegenſtand ſich bezieht, Fruitio iſt, ohne in Ermangelung des Beſitzes des Gegenſtandes Delectatio ſein zu können. Jede Delectatio iſt Thätigkeit[4] und Dilectio,[5] aber nicht jede Dilectio iſt

---

Aug. Baptism. pueror. II komme die Stelle vor: Mirum si potest in medio quædam voluntas ista consistere, quod nec bona nec mala sit.

[1] Probatur expressa determinatione Augustini Trin. XI, c. 6, ubi determinat, quod voluntas sive volitio alicujus propter aliud habet pro fine seu objecto illud præcise cujus est, et non illud propter quid est illius. Unde ait sic: Voluntas videndi finem non habet nisi visionem. Si enim non referat in aliud visionem, sed tantum voluit ut videret, non est disputandum, quomodo ostendatur, finem voluntatis esse visionem; manifestum est enim. Si autem referat in aliud, vult utique aliud (quod uniformiter est intelligendum, videlicet ut si actu referat ad aliud, actu vult aliud, et si non actu sed habitu, habitu etiam vult aliud); et sequitur nullo interposito: Nec jam videndi voluntas erit, aut si videndi, non hoc videndi. 1 dist. 1, qu. 1, art. 2.

[2] Patet per auctoritatem Anselmi (lib. arb., c. 7) dicentis, quod voluntas, quæ est opus instrumenti, quod voluntas dicitur i. e. volitio ipsa tam multiplex est quam multa et quam sæpe volumus. Cum igitur experiamur frequenter nos plura simul velle, igitur tunc sunt plures simul voluntates in voluntate. 1 dist. 1, qu. 1, art. 3.

[3] 1 dist. 1, qu. 2, art. 3.

[4] Operatio secundum Philosophum Ethic. VII, c. 12 genus est delectationis, et per consequens omnis delectatio est operatio ... Augustinus (Civ. Dei XIV, capp. 5 et 6) vocat delectationem et tristitiam motus voluntatis, sicut etiam amorem (LXXXIII qq., qu. 35) dicit esse motum. 1 dist. 1, qu. 2, art. 2.

[5] Omnis operatio seu actus voluntatis est dilectio vel odium, et nulla dilectio est odium, igitur omnis delectatio est dilectio ... Idem probatur

Delectatio, indem das Desiderium als solches der Delectatio ermangelt.

Die Kritik, welcher diese Sätze Gregor's von Capreolus[1] unterzogen wurden, beleuchtet das Verhältniß derselben zur thomistischen Doctrin, in welcher das Frui weiter gefaßt wird, so daß es die Delectatio schlechthin in sich faßt. Die Fruitio involvirt nach Capreolus nicht so sehr den Begriff der Dilectio als jenen der Delectatio; es sei ein Fehler Gregor's, jede Delectatio als Dilectio anzusehen, um daraus den Satz abzuleiten, es gebe eine Fruitio, welche nicht Delectatio sei. Im Begriffe der ewigen Seligkeit, welche durch die selige Anschauung caufirt wird, bleibe für die dem Willen zufallende Fruitio bloß die Delectatio übrig. Gregor's Satz, daß jede Delectatio auch Dilectio sei, ruht auf der falschen Voraussetzung, daß jedes Wollen eine Dilectio sei, während doch nur jenes Wollen, welches auf das Gute als solches, abgesehen von seiner Gegenwart oder seiner für die Zukunft erhofften Erlangung, gerichtet sei, Dilectio heißen kann. Demzufolge ist die Liebe als Vorbedingung, nicht als Act der mit der seligen Anschauung verbundenen Fruitio zu fassen. In Gregor's Folgerung: Omnis delectatio est complacentia, omnis complacentia est dilectio ist der Nachsatz falsch, indem die Complacentia nicht formaliter, sondern causaliter eine Quietation des Willens involvirt, sofern nämlich das Object des Gefallens durch seine Gegenwart jene Quietation caufirt. In der Folgerung: Omne desiderium est amor, ergo omnis delectatio est amor, ist der Vordersatz falsch; das Desiderium ist nicht formaliter Liebe, sondern vielmehr eine Wirkung derselben. Daß Augustinus die Fruitio als Amor bezeichne, wird von Capreolus als unrichtig bezeichnet.[2] Im Sinne der thomistischen Anschauung ist der himmlische Seligkeitsstand als Stand übersittlicher Vollendung zu fassen, während Gregor, und mit ihm wol auch Ägydius denselben als Stand der

auctoritate Augustini Civ. Dei XIV, c. 5, ubi ait sic: Quid est cupiditas et lætitia, nisi voluntas in eorum consensione, quæ volumus; et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensione ab his quæ nolumus? Ibid.

[1] Sentt. 1 dist. 1, qu. 1.

[2] Gregor hatte Aug. Doctr. christ. I, c. 4 citirt: Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam. — Non dicit Augustinus — bemerkt Capreolus zu dieser Stelle — frui est amare, sed amore inhærere, per quod dat intelligere, quod fruitio est inhæsio et quies consequens amorem, sicut effectus suam causam. L. c.

ſittlichen Vollendetheit faſſen und ihm keinen über den Sittlichkeitsgedanken hinausgreifenden Inhalt zu geben wiſſen. Wer hierin der Tieferſehende war und Auguſtinus näher kam, ob Thomas oder ob die von ihm abweichenden Theologen, braucht nicht erſt ausdrücklich geſagt zu werden.

Siebentes Capitel.

Die Gotteslehre der mittelalterlichen Auguſtiner-Eremitenſchule.

Die Exiſtenz Gottes iſt nach Ägydius eine wenigſtens dem Weiſen feſtſtehende Res per se nota,[1] deren denkhafter Inhalt, ſoweit derſelbe dem zeitlichen Erdenmenſchen erreichbar iſt, durch Schlüſſe von der kosmiſchen Wirklichkeit auf die Beſchaffenheit ihrer denknothwendigen realen Vorausſetzung gewonnen werden muß. Ägydius liebt es, ſeine ſpeculativen Deductionen in das Schema einer viergliedrigen Darlegung zu faſſen. Und ſo fällt denn auch die denknothwendige reale Vorausſetzung des Weltdaſeins unter den vierfachen Geſichtspunkt der Eminentia potentiæ, Plenitudo perfectionis, Excellentia boni und Plenitudo pulchritudinis.[2] Indem Ägydius dieſe vierfache Erweiſung des Daſeins Gottes zu der Lehre der Schulen über die drei Wege, auf welchen wir zur Erkenntniß Gottes gelangen, in Beziehung ſetzt, findet er, daß Ariſtoteles jene vier Argumente für das Daſein Gottes vornehmlich in jener Richtung, welche der Via eminentiæ entſpricht, in's Auge gefaßt,[3] Johannes Damascenus aber in

[1] Vgl. oben S. 30.

[2] 1 dist. 3, ps. 1, princ. 1, qu. 3.

[3] Philosophus primum modum, quantum ad eminentiam potestatis innuit Coel. et Mund. c. 2, ubi ait, quod laudare habemus Deum unum creatorem præeminentem proprietatibus rerum (die wahrſcheinlich gemeinte Stelle Aristot. de mundo p. 391. b, lin. 10 ff. lautet anders). Secundus modus, qui sumitur ex plenitudine perfectionis, innuitur 5 Metaph., ubi dicitur, quod est dare perfectum simpliciter, in quo congregantur perfectiones omnium generum. Tertia demonstratio, quæ sumitur ex excellentia bonitatis, sumitur in fine 12 Metaph., ubi dicitur, quod bonum primi est bonum ducis, ad quod omne aliud bonum ordin tur, quod idem est ac quod habere rationem optimi. Quartus modus ex pulchritudine sive ex nobilitate, quia pulchrum in spiri-

der, der Via causalitatis entsprechenden Richtung entwickelt habe;[1] die Via remotionis falle sachlich mit der Via eminentiæ zusammen.

Die zur Erkenntniß des Daseins Gottes führenden Beweise bezwecken die unserem Fassungsvermögen angemessenen Aufklärungen über dasjenige, was wir unter dem Worte „Gott" uns zu denken haben, machen uns aber nicht das Wesen Gottes erkennen, indem keine Proportionalität zwischen Gott und den Creaturen, aus welchen wir Gott erkennen, besteht. Jedenfalls aber hat die durch die genannten Beweise gewonnene Gotteserkenntniß auf den Namen einer rationalen Erkenntniß Anspruch, während unsere Erkenntniß von der Dreieinheit des göttlichen Wesens trotz ihrer analysirenden Verdeutlichung durch die beiden mehrerwähnten psychologischen Ternare wesentlich einen suprarationalen Charakter hat.[2] Dieß ist auch die Ansicht Augustin's,[3] welcher die Differenzen zwischen der göttlichen Dreieinheit und dem psychologischen Ternar Memoria, Intellectus, Voluntas ausführlich darlegt. Memoria, Intellectus, Voluntas sind in ihrer Dreiheit reell von einander unterschieden und können sich nicht zu einer solchen Einheit zusammenschließen, wie die drei göttlichen Personen in der absoluten Einheit des göttlichen Wesens. Umgekehrt ist in Gott eine Personsdreiheit vorhanden, während die genannten Vermögen in Einer Person vereiniget sind. Während ferner in Gott jede der drei Personen die Acte aller drei genannten Vermögen übt, kann keines derselben die Acte der beiden anderen Vermögen üben. Trotzdem ist die analogisirende Verdeutlichung der göttlichen Dreieinheit durch die in der menschlichen Seele aufzuweisende Dreiheit nicht werthlos; reicht sie auch nicht aus, das Mysterium der göttlichen Dreieinheit rational evident zu machen, so ist sie doch geeignet, die Unmöglichkeit der Bemühungen Jener, welche die Denkunmöglichkeit desselben behaupten, an's Licht zu stellen.[4]

---

tualibus idem est quod nobile, innuitur circa medium 12 Metaph., ubi dicitur, quod Deus est vivus, æternus, nobilis in fine nobilitatis. Ibid.

[1] Deus quatuor causat in hoc mundo: esse, motum, concordiam, ordinem. Et ex hoc sumuntur quatuor demonstrationes, quas ponit Damascenus libro primo, c. 3. Ibid.

[2] 1 dist. 3, ps. 1, princ. 1, qu. 4.

[3] Vgl. Aug. Trin. XV, c. 7.

[4] Illud quod supra rationem est, nullæ rationes directe attingunt; et ideo sicut non potest probari trinitas, ita non potest directe probari contra-

Sowol unſere Erkenntniß von dem Einen göttlichen Weſen, als auch jene von der Dreiperſönlichkeit Gottes beziehen ſich auf ein bloßes Statthaben des Erkannten ohne Einſicht in das Weſen des Erkannten, oder ſind Erkenntniſſe des Daß (quia) ohne Erkenntniß des Was (quid), mit dem Unterſchiede jedoch, daß erſtere eine gewiſſe Erkenntniß und Erkenntniß im eigentlichen Sinne, letztere aber bloß appropriate und secundum persuasionem Erkenntniß iſt.[1] Die abſolute Coincidenz des Daß und Was, des Esse und Quid in Gott bringt es mit ſich, daß die Natur oder Weſenheit Gottes von ihrem Subjecte in abstracto ausgeſagt werden kann: Deus est Deitas, Deus est sua quiditas.[2] Dasſelbe gilt von den Eigenſchaften Gottes in Anſehung deſſen, daß jede derſelben eine höchſte Vollkommenheit ausdrückt,[3] daß der Träger derſelben ein abſolut einfaches Weſen iſt,[4] daß ſie mit dem göttlichen Weſen abſolut zuſammenfallen,[5] und das göttliche Sein vollkommen in ſie aufgeht.[6] Da Weſen und Eigen-

rium. Et defendere fidem nihil est aliud quam ostendere rationes contradicentium deficere. L. c.

[1] Unde Augustinus LXXXIII qq., qu. 19 ait, quia per creaturam habemus cognoscere Trinitatem, qua nihil præstantius, intelligentius et beatius invenire perfecta ratio potest; sed talis inventio est per vestigium. 1 dist. 3, ps. 1, qu. 1, art. 3.

[2] Hoc etiam innuit Augustinus Trin. V, c. 2 dicens: Deus maxime est essentia, et ei maxime competit esse, quia nihil ei accidit, secundum quod aliæ substantiæ accidenter capiunt. 1 dist. 4, princ. 3, qu. 2.

[3] Istam rationem tangit Augustinus Trin. V, c. 10 dicens: In his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo; Deus autem non ea magnitudine magnus est, quæ non est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit. Et subdit: Se ipso magnus est, quia ipse est sua magnitudo. 1 dist. 4, princ. 3, qu. 3.

[4] Istam rationem tangit Augustinus Trin. VI, c. 7, ubi vult, quod omnis creatura respectu Dei sit multiplex, Deus autem simpliciter sit simplex; et ideo licet multipliciter nominetur, ut bonus, magnus, sapiens, beatus, omnia tamen ibi unum sunt; et quia ibi idem est magnitudo quod sapientia et bonitas, quæ omnia secundum ipsum sunt ipse Deus, et in ipso unum sunt. Ibid.

[5] Istam rationem tangit Augustinus Trin. VII, c. 5, ubi dicit, quod Deus est in quo non est aliquid tanquam in subjecto, et quod nefas est dicere, ut ipse subsit suæ bonitati, atquæ sua bonitas non sit substantia vel potius essentia, neque ipse Deus sit sua bonitas, sed in illo sit tanquam in subjecto. Ibid.

[6] Hanc rationem tangit Augustinus Trin. VII, c. 3 dicens, quod Deus non est aliud quam ipsum bonum, ac per hoc et summum bonum sive ipsa bonitas, quod idem est. Ibid.

schaften Gottes als Subject und Prädicat der menschlichen Aussagen über Gott sachlich inniger miteinander verbunden sind, als in irgend einem anderen Objecte menschlicher Aussage, so sind die Gottes Wesen betreffenden Aussagen wahrer als jede andere menschliche Aussage; aber der Modus unserer Aussage über Gott ist unvollkommener, weil in dieser Subject und Prädicat auseinandertreten, während sie im Objecte derselben Aussage absolut geeiniget sind.[1] Wir müssen den Aussagemodus, welcher den geschöpflichen Dingen angemessen ist, auf das in der Einheit von Wesen und Eigenschaften für uns nur unvollkommen faßbare göttliche Sein übertragen; wir vermögen über Gottes Wesen nicht auf die der Beschaffenheit desselben adäquate Art zu sprechen. In Bezug auf das Verhältniß der Personsdreiheit zur Wesenseinheit Gottes ist nicht bloß unsere Sprechweise, sondern auch unser Sachverständniß unzureichend, so daß wir uns auf Darlegung der Denkmöglichkeit von drei Suppositis in Einer Wesenheit zu beschränken haben.[2] Es steht fest, daß eine Plurification des Esse nicht statthaben kann ohne Plurification der Wesenheit, und umgekehrt auch die Plurification der Wesenheit nicht ohne Plurification des Esse, wenn schon zwischen beiden Fällen ein gewisser Unterschied obwaltet; denn bei Individuen, welche differenten Species angehören, ist die Plurification des Esse eine Folge der Pluralität der Naturen, bei Individuen derselben Species die Plurification der Natur eine Folge der Plurification des Esse. Für den Fall sonach, daß das Esse nicht plurificirt würde, muß auch die Plurification der Naturen unterbleiben; gesetzt, es hätten alle menschlichen Suppositа zusammen ein einziges reales Esse, so wäre unbeschadet der realen Personsvielheit nur Eine Menschennatur vorhanden. Wenn sonach die drei Personen in Gott wirklich, wie der Glaube lehrt, nur Ein reales Esse haben, so kann in Gott die Wesenseinheit oder Natureinheit mit der Personsmehrheit zusammenbestehen. Der Begriff des Suppositum schließt ein solches Zusammenbestehen nicht aus. Denn eine Vervielfältigung der Naturen in Folge der Vervielfältigung des Esse hat innerhalb der menschlichen Species nur deßhalb statt, weil im Menschen Natur und Esse auseinandertreten; in Gott treten Esse und Natur nicht auseinander, daher kann in Folge der Plurification des Esse nicht auch eine Plurification der Natur eintreten, indem die

[1] 1 dist. 4, princ. 3, qu. 1.

[2] 1 dist. 2, princ. 2, qu. 2.

göttliche Natur als Esse suum das Sein nicht erst dadurch gewinnt, daß sie in Supposito ist.[1]

Die innerhalb der Einheit der göttlichen Natur bestehenden suppositalen Unterschiede können nur Relationsunterschiede sein;[2] und da es sich im gegebenen Falle nicht um Relationen des dem Sein, sondern des dem Quid nach Unterschiedenen handelt, so müssen die betreffenden Relationen Gegensätze des Unterschiedenen betreffen, welche nur in Originationsverhältnissen begründet sein können, weil eben nur diese in Wahrheit distinctive Relationen sind.[3] Es sind aber im göttlichen Sein zwei Originationsverhältnisse denkbar: per modum naturæ und per modum voluntatis. Der Origination per modum naturæ, d. i. der Origination mittelst Zeugung kommt die natürliche Präcedenz zu; sie wird aber in der Hervorbringung einer zweiten Person durch die erste erschöpft, daher, wenn es gemäß der Lehre des Glaubens drei Personen in Gott gibt, die dritte per modum voluntatis hervorgebracht sein muß. Daß sich die Origination durch Zeugung in der Hervorbringung der zweiten Person durch die erste erschöpfe, also nur Eine Person zeuge und nur Eine Person erzeugt werde, ergibt sich aus der Unmöglichkeit der übrigen drei noch denkbaren Fälle,

[1] Si plurificatur natura humana, hoc est secundum esse, quod habet in suppositis. Ergo si essent in homine idem esse actuale et esse naturæ, et per idem esset aliquis homo et hic homo, non differret considerare naturam humanam et in abstractione et secundum esse quod habet in suppositis. Hac ergo hypostasi facta, sicut participatione speciei omnes homines sunt unus homo, ita secundum realem existentiam in omnibus suppositis humanis esset una natura non numerata; et quia licet aliud sit magnitudo et magnitudinis esse, et aqua et aquæ esse, non tamen est sic in omnibus, imo est devenire ad aliquam naturam, quæ non differret ab esse suo, sicut est natura divina; hoc autem est esse suum, et non acquirit esse ex eo, quod in supposito est. 1 dist. 2, princ. 2, qu. 1.

[2] Licet relatio secundum esse distinguat disparata, secundum rationem quiditatis non distinguit nisi opposita. 1 dist. 4, princ. 1, qu. 1.

[3] Oppositio relationis distinctivæ non potest esse nisi relationis denominantis originem. Et est ratio, quia sicut videmus in his, quæ distinguuntur per se per absoluta, quod distinctio naturarum facit distinctionem principalem inter ea, distinctio autem accidentium sive aliorum a natura magis est signum distinctionis, quam distinguat ... ita suo modo est in his, quæ distinguuntur per relata, quia relationes, quæ respiciunt naturam rei, habent distinguere et sunt relationes originis, quia per originem communicatur natura; aliæ autem relationes magis ostendunt distinctionem esse, quam distinguant. Ibid.

daß von mehreren Personen mehrere,[1] oder von einer Person mehrere,[2] oder von mehreren Personen eine erzeugt werde.[3] Daß die Origination der dritten Person als eine per modum voluntatis statthabende gedacht werden müsse, erweist Ägydius[4] daraus, daß es in Gott nur zwei immanente Acte gebe, jenen des Simplex nosse und den anderen des Simplex velle; wird nun durch ersteren der Sohn oder das Verbum originirt, so muß die dritte Person durch das Simplex velle originirt sein. Ägydius unterläßt nicht, fortlaufend zu betonen, daß diese Darlegung der Originationsverhältnisse rein dialektischer Natur sei und durchaus keine speculative Aufhellung des Mysteriums der göttlichen Personsdreiheit bezwecke oder bezwecken könne, sondern einfach zeigen wolle, wie man, nachdem einmal die Dreipersönlichkeit Gottes unantastbarer Glaubenssatz sei, die Sache sich zurechtlegen müsse. Er spricht sich daher ganz entschieden gegen den Versuch aus,[5] die doppelte Emanation innerhalb der göttlichen Wesenheit als göttliche Urbildung der im geschöpflichen Sein statthabenden Arten des Producirens hinstellen zu wollen.

Gregor von Rimini schreitet selbstverständlich in der von Ägydius in dieser Beziehung eingeschlagenen Richtung weiter fort. Da er den im Menschen vorhandenen Gottesgedanken ausschließlich aus der Erfahrung abgezogen und durch abstractive Ratiocination ermittelt werden läßt, so kann bei ihm von einer speculativen Erklärung und Deduction der immanenten Wesensverhältnisse Gottes keine Rede sein. Er tritt wol für eine natürliche Gotteserkenntniß des Menschen ein, läugnet aber die Unmittelbarkeit derselben,[6] und läßt sie ausschließlich durch

[1] Quia si hoc esset, tunc esset dare personam, quæ simul esset generans et genita. Nam cum suppositum sit, tres esse personas tantum, non est possibile ibi plures esse gignentes et genitas, nisi eadem sit gignens et genita. 1 dist. 4, princ. 1, qu. 3.

[2] Non est dare pluralitatem genitorum, nisi in rebus habentibus naturam. Præterea, si essent ibi plures personæ genitæ, posset accipi inter eas distinctio quantum ad esse relationum ... tunc igitur vel illa plura genita essent unus filius ... vel si distinguerentur, esset ibi distinctio secundum esse. Ibid.

[3] Quod procedit per viam generationis, procedit per modum naturæ, a pluribus autem quando procedit aliquid vel utcumque illorum est insufficiens, vel illud quod procedit, non procedit per modum naturæ. Ibid.

[4] 1 dist. 10, princ. 1, qu. 1.

[5] Vgl. Thom. 1 dist. 10, qu. 1, art. 1.

[6] 1 dist. 3, qu. 4.

eine Zusammensetzung von Begriffen zu Stande kommen, die aus der natürlichen Erfahrung des Menschen abstrahirt und mit dem gleichfalls durch die natürliche Erfahrung nahegelegten Gedanken einer höchsten Zweck- und Wirkungsursache in Verbindung gebracht werden. Von einer Urbildlichkeit des göttlichen Seins weiß Gregor nichts; somit kann auch die göttliche Dreieinheit keinen aus dem creatürlichen Sein analogisirend zu erläuternden urbildlichen Charakter haben; sie steht einzig durch das Zeugniß der Offenbarung fest. Er bestreitet demnach ausdrücklich den Versuch des Aureolus, den trinitarischen Proceß aus der Idee des intellectiven göttlichen Lebens zu erklären, und findet das Bemühen, die drei göttlichen Personen zu einander ergänzenden denknothwendigen Constituenten des göttlichen Seins zu machen, in directestem Widerspruche mit den entgegengesetzt lautenden Erklärungen Augustin's[1] und Anselm's.[2] Aureolus behauptet, es widerstreite der Göttlichkeit des Vaters weder quoad esse noch quoad bene esse, des Sohnes zu bedürfen; quoad esse könne er als Vater gar nicht ohne Sohn gedacht werden, woraus von selbst folge, daß der Sohn auch quoad bene esse Terminus der Causalität des Vaters sein müsse. Gregor bestreitet diese Folgerung; allerdings involvire der Begriff der Vaterschaft das Vorhandensein des Sohnes als denknothwendige Thatsache, nicht aber ein Bedürfen des Vaters nach dem Sohne. Eben so verfehlt ist es, wenn Aureolus den göttlichen Vater des Sohnes als absoluten Denkobjectes bedürfen läßt; die von ihm postulirte Intellectio objectivalis ist eine bloße Fiction,[3] als deren Consequenz sich die Nothwendigkeit eines Verbum Verbi ergeben

---

[1] Gregor citirt Aug. Trin. XV, c. 7: At vero in illa Trinitate quis audeat dicere Patrem nec se ipsum, nec Filium nec Spiritum Sanctum per se intelligere, nisi per Filium, nec diligere nisi per Spiritum Sanctum? — Ferner Aug. LXXXIII qq., qu. 22: Ibi nulla indigentia, nulla necessitas, ubi nullus defectus; nullus autem in Deo defectus, nulla igitur necessitas. 1 dist. 6, qu. 1, art. 1.

[2] Anselmus Monolog. c. 60 dicit: Sic necesse est, ut Pater intelligatur memoria, Filius intelligentia, Spiritus amor, ut nec Pater indigeat Filio aut communi Spiritu, nec Filius Patre etc. Et infra: Necesse est, ut nullus horum trium alio indigeat aut ad memorandum aut ad intelligendum aut ad amandum. Constat autem — fügt Gregor bei — quod si non indiget eo ad aliquid horum, non indiget etiam ad essendum. L. c.

[3] Pater non indiget Filio objective. Omnia intelligit vel sapit vel novit in seipso et a seipso; ergo non indiget Filio tanquam objecto suæ notitiæ. Ibid.

würde.[1] Im Zusammenhange mit der Ansicht vom Bedürfen des Vaters nach dem Sohne steht die weitere Behauptung des Aureolus, daß der Vater nicht in wahrhaftem Sinne Productionsprincip des Sohnes sei, indem das Posse generare des Vaters einfach nur eine Verbindung widerspruchlos vereinbarer Termini besage, wie sie z. B. auch in der Aussage des Posse esse Gottes statthabe. Gregor beschränkt sich indeß nicht auf die Zurückweisung dieser Ansicht,[2] sondern bekämpft auch die Ansicht Ägyd's, der mit Thomas lehrt, daß der Vater zwar Principium quod der Generation sei, jedoch nicht Principium quo, welches vielmehr in der Essenz gegeben sei. Dieß ist nach Gregor nicht denkbar;[3] jedes Princip der Generation muß von der Generation und vom Gezeugten real unterschieden sein, während die Essenz von Beiden nicht real unterschieden ist. Nur dann, wenn der Vater nicht bloß Principium quod, sondern auch Principium quo der Generation ist, kommt es zur wahrhaften Bedeutung des Vaters, dessen denknothwendiges Correlat der Sohn ist. Mit der Verwerfung eines vom Vater unterschiedenen Principium quo der Generation hängt sofort auch weiter die Ablehnung einer speculativen Erklärung der immanenten Productionen in Gott aus den Acten des göttlichen Erkennens und Wollens zusammen. Intelligenz und Wille Gottes fallen absolut mit der göttlichen Essenz zusammen. Da nun die göttliche Essenz nicht Principium quo der Production des Sohnes ist, kann auch der göttliche Intellect nicht das specifische Erklärungsmoment der Production des Sohnes abgeben; und eben so wenig auch der göttliche Wille das specifische Erklärungsmoment der Production des heiligen Geistes. Beide: Sohn und Geist, gehen naturaliter hervor,[4] der Sohn zufolge seiner denknothwendigen Correlation zum Begriffe des Vaters sogar inevitabiliter, jedoch so, daß sein natürlicher Hervorgang aus dem Vater concomitanter auch ein gewollter ist; dasselbe gilt vom Hervorgange des Geistes aus dem Vater und Sohne.

---

[1] Secundum hoc sequeretur, quod verbum divinum indigeat seipso, quod est penitus impossibile, quia ipsum est sua intelligentia, qua intelligitur. Si igitur omnis intellectio indiget objectali intellectione, et nulla est objectalis in Deo nisi Verbum, ut dicit opinio, igitur indiget Verbum Verbo. Ibid.

[2] 1 dist. 7, qu. 1, art. 1.

[3] 1 dist. 7, qu. 1, art. 2.

[4] 1 dist. 6, qu. 1; dist. 10, qu. 1.

Der von Gregor in der Auffassung der göttlichen Personsdreiheit eingenommene Standpunkt bringt es mit sich, daß die Dreiheit in der Einheit von ihm entschiedener betont wird, als bei Jenen, welche Sohn und Geist als reale Emanationen der Erkenntniß und Liebe in Gott ansehen. Er spricht sich demzufolge gegen Diejenigen aus, welche wie Thomas die Zahl für ein zu den zählbaren Suppositis hinzutretendes Accidens ansehen;[1] für Gregor gibt es, mit anderen Worten, keinen Unterschied zwischen empirischen Zahlen und Zahlen in ihrer Übertragung auf höchste, geistigste Dinge. Er erklärt vielmehr ausdrücklich,[2] daß die Einszahl, welche an der Spitze der Zahlenreihe steht, im wahren und eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt wird, und begründet dieß daraus, daß die Einszahl schlechthin eben nur von einfachen Dingen, oder von Terminis, welche für solche Dinge supponiren, ausgesagt werde. Die entgegengesetzte Ansicht eines Thomas und Ägydius stütze sich auf die Annahme, daß die Zahl im eigentlichen Sinne nur von materiellen Dingen, welche eine Größe haben, ausgesagt werden könne, während doch umgekehrt schlechthin nur die geistigen Dinge zählbar sind, die körperlichen Dinge aber nur beziehungsweise;[3] denn die körperlichen Dinge stellen zufolge ihrer Zusammengesetztheit nur beziehungsweise Einheiten dar, daher auch ihre Collectionen nur beziehungsweise Vielheiten sein können. Daraus erhellt nun, daß die Dreiheit in Gott als wirkliche numerische Dreiheit zu verstehen sei, wobei es sich aber von selbst versteht, daß nicht die göttliche Essenz als solche diese Mehrzahl ist. Man kann nämlich den Begriff der Zahl im weiteren und engeren Sinne verstehen;[4] eine Zahl im weiteren Sinne ist jede Pluralität unterschiedener Dinge, somit sind auch die drei Personen in Gott eine Zahl.

---

[1] Quæcumque sunt tot vel tot, sunt seipsis non per aliquam entitatem eis inhærentem tot vel tot; ergo nullus numerus est res aliqua inhærens rebus numeratis. 1 dist. 24, qu. 2, art. 2.

[2] 1 dist. 24, qu. 1, art. 2.

[3] In rebus corporalibus sunt multitudines finitæ discretarum unitatum secundum quid, sicut multitudines lapidum et lignorum, et per consequens in eis reperitur numerus secundum quid. 1 dist. 24, qu. 2, art. 3.

[4] Uno modo numerus sumitur large; et sic quælibet pluralitas aliquorum ad invicem distinctorum, sive illa sint aut constituant aliquid per se unum hoc aliquid sive non, est numerus. Alio modo sumitur numerus stricte; et sic tantum finita pluralitas eorum, quæ nec sunt nec constituunt aliquid per se unum hoc aliquid, est numerus. 1 dist. 24, qu. 2, art. 4.

Von Ägydius[1] wird die Frage, ob auf das göttliche Sein die Zahl Anwendung finde, zur Entscheidung gebracht unter Berufung auf den Satz des Boethius, daß auf das göttliche Sein die zwei Prädicamente der Substanz und Relation anwendbar seien. In Bezug auf die göttliche Substanz tritt ein Vielfaches in den Wesenseigenschaften Gottes zu Tage, die zufolge ihrer Coincidenz mit der göttlichen Substanz nur secundum rationem eine Zahl constituiren, aber in der That jede eine numerische Einheit sind.[2] In eigentlichem Sinne constituirt jedoch nur die durch die immanenten Wesensrelationen begründete Personsmehrheit eine Zahl, obschon andererseits diese Dreiheit nicht schlechthin Zahl ist, weil sie nicht alle der Zahl zukommenden Eigenschaften an sich hat;[3] wie denn weiter auch zuzugeben ist, daß die, die Personsmehrheit in Gott anzeigende Dreizahl keinen so großen realen Unterschied ausdrückt, als er im geschöpflichen Sein statthaben kann.[4] Ägyd's Lehre von der secundum rationem statthabenden

---

[1] 1 dist. 24, princ. 1, qu. 4.

[2] Perfectio ex hoc habet rationem unitatis, quia dicit aliquid indistinctum a se et distinctum ab alio, ut sapientia est indistincta a se et distincta ab alio. Ibid.

[3] In Deo numerus non est, qui est species quantitatis, ut de eo determinat Philosophus, non ut aggregat plures unitates participantes esse (Commensurabilität mit Anderem), ut de eo determinat Dionysius; non ut continet diversitatem, ut de eo determinat Boethius; sed ut importat aliquam distinctorum, ut de eo determinat Damascenus. 1 dist. 24, princ. 1, art. 3.

[4] Individua in genere substantiæ, quæ per se esse habent et realiter distinguuntur, proprie et per omnem modum differunt numero; igitur per se et primo talia differunt numero. Post hoc autem passiones essentialiter differentes numero differre dicuntur. Ultimo autem et valde secundum quid differunt numero, quæ sola ratione distinguuntur. Igitur numerus personarum per omnem modum excellit distinctionem secundum rationem solum, quia magis proprie connumerantur personæ ad se invicem, quam quod numeratur punctus sibi ipsi ut est principium unius lineæ et finis alterius. Sed si hujusmodi numerus ad numerum individuorum in genere substantiæ, magis proprie habet rationem numeri distinctio, quæ ponitur in hujusmodi individuis, quam illa quæ ponitur in personis. Sed si comparemus numerum personarum ad numerum passionum, habent se sicut excedentia et excessa; nam ratione qua numerus est eorum, quæ habent per se esse, magis proprie distinctio personarum habet rationem numeri, eo quod tam personæ divinæ quam ipsæ relationes sunt per se subsistentes, ratione tamen distinctionis magis connumerantur ad se invicem hujusmodi passiones quam ipsæ personæ, quia talia essentialiter distinguuntur. 1 dist. 24, princ. 1, art. 4.

Mehrzahl der göttlichen Wesenseigenschaften weist auf seine Lehre vom Unum zurück,[1] welches nach ihm in doppeltem Sinne genommen werden kann, als Zahlanfang (principium numeri), und als ein mit dem Ens convertibler Begriff. Da die göttliche Wesenheit nicht mit und neben Anderem zählt, so kann das Unum Gottes nur das mit dem göttlichen Sein convertible Unum sein, welches im Unterschiede von dem Eins als Zahlanfang eine privative Bedeutung hat, indem es das Nichtunterschiedensein einer Sache von sich und das Unterschiedensein von Anderem ausdrückt. Demzufolge haben die secundum rationem unterschiedenen Perfectionen des göttlichen Wesens gleichfalls eine vorherrschend negative Bedeutung;[2] und die Einheit des göttlichen Wesens bedeutet einfach nur das göttliche Wesen, sofern es ein in sich ungetheiltes und von dem Vielen außer ihm unterschiedenes Sein ist.[3]

Ägydius adoptirt die neuplatonische Auffassung des göttlichen Wesens als überseienden, welcher gemäß auch die Eigenschaften des göttlichen Wesens den Charakter des Überseienden haben müssen. Gott ist demzufolge ein Supersciens, während er andererseits mit Rücksicht auf die jede Accidentalität ausschließende absolute Wesentlichkeit Gottes als Essentialiter sciens zu bezeichnen ist.[4] Ägydius leitet das göttliche Erkennen als Wesenseigenschaft aus der Superexcellenz desselben, aus der vollkommensten Abgezogenheit desselben von der Materie,[5]

[1] 1 dist. 24, princ. 1, art. 1.

[2] Sicut ponuntur ibi plures perfectionis absolutæ secundum modum intelligendi differentes, sic et plures unitates ratione distinctæ ibi sunt; imo quælibet perfectio in divinis magis proprie dicitur unitas quam perfectio, unde sapientia ibi posita magis proprie dicitur unitas quam dicatur perfectio; nam perfectio dicitur prout significat negative, ut prout per hoc distinguitur Deus a non sapiente; et quia negationes in divinis sunt veræ affirmationes, magis proprie hujusmodi perfectiones habent rationem unitatis quam perfectionis .... et ideo, cum dicimus, Deum esse sapientem, si volumus hanc rectificare, debemus addere, quod non est eo modo, ut alia sapientia sunt. 1 dist. 24, princ. 1, art. 4.

[3] Unum et multum sunt primæ differentiæ entis ... Consideratio arithmetici non se extendit ad substantias separatas; igitur unitas, quæ ibi reperitur, est ipsa rei entitas, quæ non addit supra entitatem rei aliquid rei, nec aliquam actualem intentionem, sed solum addit quid rationis, eo quod indivisionem importat. 1 dist. 24, princ. 1, art. 1.

[4] 1 dist. 35, princ. 1, qu. 1.

[5] Videmus formam a materia separatam esse rationem intelligendi et intellectum in actu; et ideo species lapidis, quæ est in anima, est intellectus

sowie aus der göttlichen Causalität ab, sofern diese eine künstlerisch gestaltende ist.[1] Die in Gott vorhandenen Ideen gehören als Urbilder der durch Gottes Wirken zu setzenden Dinge wesentlich dem praktischen Intellecte an, ohne daß hiemit der speculative Charakter derselben in Abrede gestellt werden will. Denn Gott denkt auch solche Dinge, die er nicht wirkt. Er wirkt nur das Gute, nicht aber das Böse; und doch denkt er dasselbe nach seinem Verhältnisse zu den durch das Gute dargestellten Nachbildungen des göttlichen Seins,[2] daher man wenigstens beziehungsweise eine Idee des Bösen in Gott zugeben kann.[3] Um so mehr werden anderen Objecten, welche nicht an sich, sondern nur in und mit Anderem existiren, besondere göttliche Ideen entsprechen, da diese im gegebenen Falle auf etwas durch göttliche Causalitat Gesetztes sich beziehen, wenn dasselbe auch nicht per se existirt. In Bezug auf solche Objecte gibt es jedoch gewisse Abstufungen. Einzelne dieser Ideen nämlich, wie die Materia prima und die Universalien, sind wol distinct, aber nicht actu in Gottes Denken vorhanden;[4] die

---

in actu et ratio intelligendi; quæ si tamen hujusmodi formæ haberent per se esse, non solum essent ratio intelligendi, sed etiam intelligerent ... Cum igitur Deus sit ab omnibus materialibus segregatus et potissime habeat per se esse, potissime intelligens erit. 1 dist. 35, princ. 1, qu. 2.

[1] Si Deus est omnium causa, et omnia comparantur ad ipsum tanquam artificialia ad artificem, cum non agat ex necessitate naturæ, sed per intellectum et cognitionem, ipsum esse intelligentem negare non possumus. Ibid.

[2] Habent mala ideam in Deo, non cum qua concordant, sed a qua discordant. Nam eo ipso, quod per illam ideam, per quam Deus cognoscit bonum velut illi concordans, cognoscit et malum ab ea discordans, malum quodammodo ideam habet. 1 dist. 36, princ. 2, qu. 4.

[3] Verum, quia non habent mala ideam quam imitentur, non simpliciter ideam habent, unde ab aliquibus propter hanc causam dicuntur ideam non habere, quod etiam non est inconveniens, cum sciri a Deo aliquando negentur. Hæc tangit quodammodo Augustinus Civ. Dei XII, c. 8, qui loquens de cognitione privationum ait, per id idem cognosci privativa, per quod cognoscuntur positiva, non in specie sed in privatione, unde quodammodo sciendo nesciuntur. Ibid.

[4] Materia prima et universalia habent ideam, quam imitantur. Nam cum sit natura aliqua et nihil sit tale nisi per imitationem divinæ essentiæ, oportet talem materiam habere ideam, quam imitatur; est tamen talis idea distincta cognitione solum, quia Deus cognoscit per ideam, quam habet apud se, naturam materiæ esse aliam a natura formæ; non tamen proprie est distincta actu, eo quod nulla actualitas ei competit præter eam quam habet a forma, nec etiam est distincta opere, ut possit per se fieri sine forma;

Ideen der Accidentia propria und alle Accidentia inseparabilia sind wol distinct und actu vorhanden, jedoch nicht so, daß sie durch einen besonderen Act, der vom Gedanken der jenen Accidentien entsprechenden Träger unterschieden wäre, in Gott existirten;[1] bei den Accidentien des Individuums, namentlich wenn dieselben vom Individuum sich abtrennen lassen, hat auch die Hervorbringung derselben eine distincte Idee in Gott, obschon diese keine vom Gedanken des Individuums gesonderte Existenz hat.[2] Nur die Individuen selbst oder die particulären Dinge haben auf jede Weise eine distincte Idee in Gott, indem sowol der Begriff derselben, als auch die das Einzelding actuirende distinctive Form, so wie ferner die Hervorbringung des Einzelindividuums neben anderen Individuen derselben Art, und endlich ihre Existenz, sofern diese ein Esse per se ist, in Gottes Denken distinct gedacht werden.

Die göttliche Scienz ist zwar wirkliche Ursache der Dinge, da alle geschöpflichen Dinge ihr sich conformiren müssen, aber sie ist nicht die unmittelbare Entstehungsursache der Dinge, welche vielmehr

---

nec est distincta existentia, quia non potest per se fieri sine forma. Sic etiam universalia habent ideam distinctam secundum cognitionem, eo quod Deus cognoscit distinctionem universalium ad particularia; non tamen sunt distincta existentia vel actu, quasi per se sint, nec etiam opere et factione, quasi per se fiant; nam eorum fieri est ex eo, quod particularia generentur. 1 dist. 36, princ. 2, qu. 4.

[1] Accidentia propria et omnia accidentia inseparabilia habent ideam distinctam non solum cognitione, ut quia Deus cognoscat naturam eorum esse aliam a natura subjecti, sed etiam actu quia aliquam actualitatem dicunt præter actualitatem subjecti; unde licet hæc non sit propositio plures: Socrates est animal bipes, eo quo idem actus et eadem formam important per bipes et animal, tamen hæc: Socrates est animal risibile perceptibile disciplinæ, est propositio plures, quia non eadem forma nec eadem actualitas importatur in eis; non tamen talia accidentia habent ideam distinctam factione et existentia, quia simul cum objecto fiunt, et per se esse habere non possunt naturaliter et secundum ordinem quem videmus, etsi miraculose et secundum alium modum ordinis possint existere. Ibid.

[2] Accidentia individui et potissime separabilia habent ideam distinctam non solum cognitione, quia distincte cognosci possunt, nec solum actu, quia formam aliquam addunt supra formam subjecti, sed etiam factione, quia non simul cum subjecto fiunt, ut quia non statim, cum est Socrates, est musicus; tali accidenti respondet idea distincta ab idea Socratis etiam factione. Non tamen talia habent ideam distinctam existentia, quia non per se sunt secundum modum ordinis, quem videmus. Ibid.

im göttlichen Willen zu suchen ist.[1] Dem göttlichen Intellecte als solchem sind die Dinge nur als erkannte gegenwärtig, da der Intellect seiner Natur nach auf das Wahre gerichtet ist; das Gute, welches als Willensobject in den existenten Dingen wirklich ist, oder wirklich zu werden hat, wird zum Objecte des Intellectes, sofern derselbe als praktischer Intellect unter dem Einflusse des Willens thätig ist. Die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens in Bezug auf die Dinge, die Gott nicht selbst unmittelbar wirkt, erklärt sich daraus, daß in Gott Natur und Sein absolut coincidiren; denn als Esse suum ist die göttliche Natur ein unbegrenztes, über alle Schranken hinausgerücktes ewiges Sein, in welchem Alles zugleich ist. Demzufolge muß auch dem der göttlichen Natur gemäßen göttlichen Erkennen Alles zugleich präsent sein; dasjenige, was für den begrenzten geschöpflichen Verstand ein ungewisses Zukünftiges ist, steht vor dem göttlichen Verstande als ein in ewiger Gegenwart Angeschautes.[2]

Die göttliche Scienz hat alles Erkennbare, primär Gott selbst, und weiter alles Andere, was außer Gott ist, sein kann oder gedacht werden kann, zu ihrem Inhalte. Als praktische Scienz hat sie das göttliche Sein als den Zweck aller Dinge, diese aber als das auf ihren absoluten Zweck Bezogene zu ihrem Inhalte. Diejenige praktische Scienz, welche das auf den Zweck Bezügliche zu ihrem Gegenstande und Inhalte hat, heißt Providenz,[3] welche in der Kraft des göttlichen Willens activ wird, und das göttliche Machtvermögen zur Verwirklichung ihrer Dispositionen in Bewegung setzt.

Die Prädestination involvirt gleich der Providenz eine Präordination für gottgedachte Zwecke,[4] mit dem Unterschiede jedoch, daß die Providenz ihrem Begriffe nach eine solche Ordination nur gemeinhin, die Prädestination aber mit Beziehung auf einen speciellen übernatürlichen Zweck besagt; auch schließt die Prädestination einen besonderen necessitirenden Willensbeschluß in sich, der über die allgemeine

---

[1] 1 dist. 38, princ. 1, qu. 1.

[2] Cognitio Dei sequitur modum naturæ ejus .... Natura divina non determinatur per esse, sed est ipsum esse, ideo potest omnia cognoscere et singula præsentialiter videre absque eo quod determinetur per esse; propter quod totum cursum rerum uno intuitu inspiciens in nullius rei cognitione quantumcunque contingentis decipitur. 1 dist. 38, princ. 3, qu. un.

[3] 1 dist. 39, princ. 2, qu. 1.

[4] 1 dist. 40, princ. 1, qu. 1, art. 2.

providentielle Zweckordnung hinausgreift, wie denn insgemein die Prädestination mehr auf die Seite des Willens fällt, als die Providenz, die als Theil und Completion der Prudenz dem Intellecte angehört. Die Reprobation ist in ein nächstes Verhältniß zur Präscienz zu setzen,[1] jedoch so, daß auch hier zum göttlichen Wissen ein besonderer göttlicher Willensbeschluß hinzutritt, der sich indeß nur auf die zu verhängende Strafe, nicht aber auf die Schuld bezieht, um deren willen Gott die Strafe zu verhängen beschließt; denn die Schuld ist lediglich Object einer Notitia simplex Gottes. Im Unterschiede hievon bezieht sich die Prädestination nicht bloß auf die ewige Glorie, sondern auch auf die Gnaden, durch deren Verleihung der Mensch zur Erlangung der ewigen Glorie befähiget wird;[2] die Unterschiede, welche sich Gott in der Verleihung jener Gnaden vorbehält, lassen sich von uns nur soweit erfassen, als sie aus allgemeinen Gründen erkannt werden können. Dahin gehört die mit der Organisation des Weltganzen gegebene Ungleichheit der einzelnen Theile desselben, ferner die mit der Idee einer Offenbarung Gottes nach Außen verbundene Vielfältigkeit und abgestufte Mannigfaltigkeit der Erweisungen seiner Güte; endlich auch, sofern es sich um den Unterschied zwischen Prädestinirten und Nichtprädestinirten handelt, die Angemessenheit dessen, daß sowol seine Güte als auch seine Gerechtigkeit offenbar werde.

Gregor von Rimini stellt sich in der Erklärung des göttlichen Erkennens auf einen ausschließlich intellectualistisch-empiristischen Standpunkt, und bestreitet zunächst unter Hinblick auf die einschlägigen Assertionen des Aureolus, daß Gott die Dinge aus sich selbst, d. i. aus seiner selbsteigenen Wesenheit erkenne.[3] Er beschränkt sich darauf, hervorzuheben, daß Gott weder als höchstes und vornehmstes Wesen der Intelligenz entbehren könne, welche anderen Wesen unter ihm zukomme, noch auch speciell als freischöpferische Causalität der Dinge außer ihm ohne unmittelbare Erkenntniß derselben gedacht werden könne; sie sind ihm als verwirklichte Ausdrücke seiner Gedanken und als Hervorbringungen seines Willens präsent. Wenn Augustinus[4] die Behauptung: Gott erkenne nicht intuitiv aus sich selbst das von ihm und gemäß seiner Intuition Gesetzte, als geradezu sacrilegisch be-

[1] 1 dist. 40, princ. 2, qu. 1.
[2] 1 dist. 41, princ. 1, qu. 2, art. 1.
[3] 1 dist. 35.
[4] Aug. LXXXIII QQ., qu. 46.

zeichnet, so ist dieß in dem von Augustinus gemeinten Sinne wol ganz richtig; Aureolus wiedergebe jedoch weder den Sinn der citirten Stelle richtig,[1] noch führe er sie nach ihrem vollständigen Inhalte an.[2] Eben so wenig darf ein anderweitiger Ausspruch Augustin's[3] von der Relucenz der Dinge in der göttlichen Essenz als einem Spiegel, in welchem Gott Alles schaue, im Sinne der Ansicht des Aureolus gedeutet werden.[4] Einen Spiegel der bezeichneten Art bietet die göttliche Essenz und die mit derselben coincidirende göttliche Intellection nur dem geschaffenen Intellecte dar; demgemäß ist auch der betreffende Ausspruch Augustin's zu deuten. Gott schaut unmittelbar die Dinge an; seine Erkenntniß derselben ist eine Scientia visionis, und diese convertibel mit der Scientia simplicis visionis.

Die göttliche Voraussicht des Künftigen deducirt Gregor daraus, daß nichts in der Welt hervorgebracht werden könne, ohne daß er selbst es freithätig hervorbrächte, oder unmittelbar bei solchen Hervorbringungen mitwirkte.[5] Daß Gott speciell die in complexen Terminis

---

[1] Augustinus non absolute negat, Deum fuisse intuitum aliquid extra se, sed quod non intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat, volens negare quodcunque aliud a Deo fuisse sibi exemplar secundum quod constitueret quod constituebat. 1 dist. 35.

[2] Augustinus dicit: Non intuebatur extra se quodcunque positum; quod certe verum est, quia nihil tunc erat extra Deum positum .... Et addit immediate: Nec intra se cernebat sicut omnino cernimus phantasias corporum, quæ non præsto sunt oculis. Ex quo innuit, quod non abstractive, seu per aliquid medium ista cernebat. Et concludit: Quo ergo modo, nisi eo, quo solus potest? et hoc est verum, quia solus potest intuitive non existentia cernere. L. c.

[3] Vgl. Aug. Trin. XV, c. 14.

[4] Quod dicit de relucentia et repræsentatione essentiæ divinæ, si intelligatur, quod essentia divina repræsentet intellectui divino sic, quod ejus intellectio immediate feratur in essentiam et mediate in repræsentata, sicut in nobis, cum aliqua absentia in eorum speciebus cognoscimus, dicendum, illud utique falsum esse. Nam cum intellectus divinus et intellectio et essentia sint penitus indistincta et eadem omnibus modis, quælibet essentia est eadem essentiæ et intellectio intellectioni; non minus omnia repræsentantur in intellectione quam in essentia, nec essentia magis repræsentat intellectui, quam intellectus essentiæ; imo proprie loquendo nec essentia repræsentat intellectui, nec intellectus essentiæ, nec intellectus fertur in creaturas mediante essentia nec e converso, sed tam essentia quam intellectus, et est intellectio immediate sui et omnium aliorum. Ibid.

[5] 1 dist. 38, qu. 2, art. 2.

auszudrückenden contingenten Geschehnisse der Zukunft vorauswisse, wird von Gregor aus der Unbeschränktheit des göttlichen Willens abgeleitet, welchem zuwider nichts geschehen könne; da nun Gott von Ewigkeit her weiß, was er wirken oder zulassen will, so kann über seine Voraussicht jener Geschehnisse kein Zweifel bestehen. Das Wie dieses Vorauswissens vermag unser begrenzter Verstand freilich nicht zu durchdringen; die Bemühungen des Duns Scotus und Aureolus, dasselbe begreiflich zu machen, leiden an dem Gebrechen, daß sie für den göttlichen Verstand eine Ratio cognoscendi als Medium postuliren, in welchem sich die unabweisliche und somit absolut gewisse Verknüpfung der complexen Termini vollziehen soll. Indeß glaubt Gregor den an sich dunklen Gegenstand doch auf analogische Weise erläutern zu können.[1] Es handelt sich hiebei nur darum, auch die Contingenz des untrüglich Vorausgewußten sicher zu stellen. Die von Gregor versuchte Lösung läuft darauf hinaus, daß Gott das Contingente als Contingentes vorauswisse; und sein Bemühen besteht darin, zu zeigen, daß Gott es nur als Contingentes, mit welchem die Möglichkeit des Gegentheiles zusammenbestehe, denken könne. Capreolus[2] findet, daß Gregor zu weit gehe, wenn er, die von Thomas behauptete Necessitas immutabilitatis mit der Necessitas absoluta confundirend, die erstere für den Moment, in welchen das contingente Geschehen fällt, in Abrede stellen wolle. Capreolus hält es für unvereinbar mit der absoluten Wahrheit des untrüglichen Vorherwissens Gottes, daß für denselben Moment, in welchen das von Gott vorausgeschaute Geschehen fällt, das contradictorische Gegentheil des Geschehenden als compossibel sollte gedacht werden können. Denn hieraus würde folgen, daß das von Gott mit untrüglicher Gewißheit Voraus-

---

[1] Sicut ea, quæ nostris oculis sunt præsentia, intuitive videmus, ac per hujusmodi intuitionem certe judicamus, ubi et qualiter res visa existat, ac plures alias contingentes veritates de præsenti, sic intellectualis æternusque oculus Dei intuitivam omnium rerum habet visionem; imo ut proprius loquar, ipse est incomprehensibilis quædam intuitio, quæ immediate super quamlibet rem actualiter vel potentialiter existentem simul fertur, quapropter tam circa futura quam circa præsentia et præterita omnium contingentium certum et distinctum ac veracissimum habet judicium; imo quod in eo non distinguitur judicium et intuitio, sicut in nobis, ipsa divina intuitio est tale immensum judicium. L. c.

[2] 1 dist. 38, qu. 1.

geschaute wenigstens möglicher Weise falsch wäre, wenn es auch in Wirklichkeit wahr sei.

Die Bedingtheit des göttlichen Vorherwissens durch das göttliche Wollen und Vorausbestimmen bringt es mit sich, daß Gregor Prädestination und Reprobation als göttliche Willensacte ansieht, die von der göttlichen Voraussicht des guten oder schlimmen Freiheitsgebrauches des Menschen völlig unabhängig bestehen.[1] Die Prädestination zum seligen Leben ist ausschließlich und bedingungslos auf Rechnung des barmherzigen Gnadenwillens zu setzen. Gregor will als Vertreter des reinen, echten Augustinismus gelten; und es wird ihm in der That nicht schwer, aus den antipelagianischen Streitschriften Augustin's eine Reihe von Stellen für seine Ansicht anzuführen. Da er aber vorausgehend selbst das göttliche Vorherwissen als ein dem menschlichen Denken kaum zugängliches Geheimniß erklärt hatte, so kann die von ihm eingenommene Stellung nur als Ablehnung des Eingehens auf eine methodische Erörterung des Verhältnisses der göttlichen Vorausbestimmung zum göttlichen Vorherwissen bezeichnet werden; und diese Ablehnung ist eine nothgedrungene Folge seines antispeculativen Standpunktes, der überhaupt eine speculative Theologie nicht zuläßt, und alle derselben angehörigen Probleme abweisen muß.

Ein letzter Lehrpunkt, welcher aus der Gotteslehre in die Weltlehre hinüberführt, ist die absolute Machtvollkommenheit Gottes, welche Ägydius[2] aus der absoluten Einheit des in sich gesammelten göttlichen Seins, aus der jede werkzeugliche Dienstbarkeit ausschließenden Immobilität desselben, aus der absoluten Universalität, welche alle Wirkungsfähigkeiten eminent in sich faßt, und endlich aus der absoluten Formalitas des göttlichen Seins, welche den absoluten Gegensatz zur absoluten Passivität der Materia prima bildet, begründet. Gott ist Alles möglich, was im Machtvermögen einer activen Potenz gelegen sein kann; die specifischen Vermöglichkeiten passiver Potenzen sind mit der Vollkommenheit des göttlichen Seins nicht vereinbar.[3] Die Allvermöglichkeit oder Allmacht Gottes[4] ergibt sich daraus, daß das göttliche Esse jeder Verengerung durch eine generische oder specifische Bestimmtheit entrückt ist, daß es keine Grenze hat, daß es alles Sein in sich faßt und in

[1] 1 dist. 40.
[2] 1 dist. 42, princ. 1, qu. 1.
[3] 1 dist. 42, princ. 2, qu. 1.
[4] 1 dist. 42, princ. 2, qu. 2.

aller Weise ist, und daß es endlich reines Esse ohne Reception desselben in irgend einer Natur ist. Demzufolge erstreckt sich Gottes Machtvermögen auf Alles,[1] übertrifft in seiner Intensivität jede geschöpfliche Kraft,[2] kann das, was es durch die Causas secundas wirkt, unmittelbar durch sich selbst causiren,[3] und vermag aus Nichts zu schaffen.[4] Das göttliche Machtwirken ist ein jeder physischen Nöthigung und Determination entrücktes Wirken; dieß ergibt sich aus der Idee Gottes als des alles Ordnenden,[5] alles Erhaltenden,[6] alles Hervorbringenden[7] und sich Zuwendenden.[8] Aber nicht bloß der Natur-

[1] Sicut quælibet natura creata est determinata ad aliud genus et ad aliquam speciem, sic actio cujuslibet creaturæ determinata est, et simpliciter non se extendit ad omnia. Quantum ad hoc dicere possumus, aliqua esse Deo impossibilia, quæ sunt impossibilia naturæ, inquantum potentia ejus se extendit ad aliquid, ad quod se non extendit potentia creata. L. c.

[2] Si secundum quod augetur virtus, diminuitur tempus, multa potest Deus operari in instanti, ad quæ operanda in instanti virtus creaturæ non se potest ostendere. Ibid.

[3] Divinum esse est id, in quo continetur omne esse; quæ potest Deus mediante ordine causarum, potest sublato tali ordine. Omnis virtus causæ secundæ per amplius et perfectius reservatur in causa prima; sed natura creata, quicquid agit, agit mediante ordine causarum. Ibid.

[4] Quia esse divinum non est esse in natura receptum, potest aliquid ex nihilo producere; nam sicut suum esse non requirit aliquid in quo recipiatur, sic nec actio sua requirit aliquid, in quo recipiatur. Ibid.

[5] Deus qui omnia ordinat et est id, in quod omnia reducuntur, non agit ut ab alio motus; ergo non agit ex necessitate naturæ. Rursus etiam, quia agens naturale est determinatum ad unum, quod omnia ordinat, non agit ex necessitate naturæ. 1 dist. 43, princ. 2, qu. 1.

[6] Illud omnia conservat, quod est omnibus causa essendi; illud est omnibus causa essendi, quod est ipsum esse; quod non est ipsum esse, non est omnibus causa essendi, sed aliud est ei causa, ut sit. Si igitur Deus (quia quod non est ipsum esse, non agit motum, quia quod agit motum habet potentialitatem admistam, cum motus sit actus in potentia) est ipsum esse, cum sit actus purus, potentialitatem admistam habere non potest; et ex hoc apparet, quod determinatam actionem habere non potest. Ibid.

[7] Omnia producere est non habere actionem determinatam ad unum . . . Rursus quod omnia producit, non agit motum, quia quod agit motum, non est primum agens. Et quia solum primum agens agit nullo præsupposito et non supponendo materiam et subjectum, cum producens omnia nihil præsupponat, nec alicui alteri virtuti innitatur, de necessitate tale agens est agens primum, et non agens motum. Ibid.

[8] Id in quod omnia ordinantur, est finis ultimus et quid optimum; in optimo autem reservatur omnis ratio bonitatis, et quod est tale, non agit

nothwendigkeit, sondern auch jeder ethischen Nöthigung ist das göttliche Handeln und Wirken entrückt; der Ordo justitiæ im Universum ist eine Anordnung des souverainen göttlichen Willens. Gott ist nur dasjenige unmöglich, was er actuell nicht will; alles Andere ist ihm schlechthin möglich, weil und sofern es in der Möglichkeit seines Wollens gelegen und seiner würdig ist.[1] Gott kann niemals etwas Ungerechtes oder Irrationales wollen; das Maß und die Ordnung des Gerechten aber, welches in seiner Schöpfung gelten soll, wird durch seinen souverainen Willen festgestellt. Aus der Unbeschränktheit des göttlichen Machtwirkens folgt ferner auch, daß Gott sein Können in der Hervorbringung dessen, was er thatsächlich geschaffen, nicht erschöpft habe, und daß dasselbe nicht das schlechthin Beste sei, über welches hinaus er nichts Besseres mehr hervorzubringen vermöchte.[2] Gott hätte mehr Seinsstufen des Universums schaffen können, als er wirklich schuf; er hätte den Constituenten der Ordnung des Universums einen höheren Grad von Vollkommenheit ertheilen können, als er ihnen wirklich ertheilte, ohne daß jedoch hiedurch die Harmonie derselben untereinander hätte vollkommener werden können. Daß Gott ein schon bestehendes Einzelding seinem Wesen nach besser machen könnte, als es thatsächlich ist, ist undenkbar, weil eine essentielle Besserung einer Wesensänderung gleichkäme; accidentelle Besserungen wären allerdings denkbar. Keine Creatur ist so vollkommen, daß sie nicht vollkommener sein könnte;[3] es kommt einzig Gott zu, dasjenige zu sein, über welches hinaus ein Größeres und Besseres schlechthin nicht denkbar ist. Nur von Christus, sofern seine Menschheit in concreto gefaßt wird, läßt sich sagen, über den Menschen Christus hinaus lasse sich nichts Vollkommeneres in der Schöpfung denken. Das Gleiche ist aber nicht mehr absolut wahr, wenn es von der in abstracto verstandenen Menschennatur Christi behauptet werden wollte; denn diese ist nicht an sich, sondern nur zufolge ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem göttlichen Verbum

propter finem alium. Inquantum Deus non agit propter finem alium, non agit motus; prout vere in ipso reservatur omnis ratio bonitatis, non habet actionem limitatam, nec agit motus, propter quod sequitur, ipsum non agere ex necessitate naturæ. Ibid.

[1] Secundum hunc modum loquitur Augustinus in libro de symbolo: Hoc solum non potest, quod non vult .... In enchiridio: Omnipotentis voluntas multa potest facere, quæ nec vult nec facit. 1 dist. 43, princ. 2, qu. 2.

[2] 1 dist. 44, princ. 2, qu. 2.

[3] 1 dist. 44, princ. 2, qu. 3.

ein Vollkommenstes. Die bloß relative Geltung höchster Vollkommenheit ist noch mehr zu betonen, wenn statt der hypostatischen Vereinigung mit Gott nur ein specielles Verhältniß zum Unendlichen als auszeichnende Wesenssignatur des Creatürlichen in Betracht kommt. So ist die Gottesmutter Maria nur beziehungsweise eine vollkommenste Creatur, sofern keine Menschenmutter einen vollkommeneren Sohn haben kann, als sie empfangen hat; die Gnade ist etwas beziehungsweise Vollkommenstes und Absolutes, sofern sie uns mit dem höchsten, unendlichen Gute einiget; das Universum ist ein beziehungsweise Unendliches zufolge seiner Zweckbeziehung auf den Ewigen und Unendlichen.

Ägydius glaubte gleich Thomas und Duns Scotus den aristotelischen Satz:[1] es sei undenkbar, daß eine endliche Kraft eine unendliche Zeit hindurch bewege, zu einem Argumente für die Unbegrenztheit des göttlichen Machtwirkens verwerthen zu können;[2] denn als eine durch eine unendliche Zeit hindurch wirkende Kraft könne nur jene gedacht werden, welche nicht an der Materie hafte, nicht generisch und specifisch eingeschränkt sei, und als Virtus principaliter movens nicht auf irgend eine andere Kraft gestützt, mithin vollkommen unbeschränkt sei. Gregor von Rimini[3] läßt diese Deduction nicht gelten; sie sei auch gar nicht im Geiste der aristotelischen Lehre gelegen. Aristoteles fasse Gott als einen dem obersten Himmelskreise appropriirten Beweger, und die Bewegungsthätigkeit desselben als eine naturnothwendige, somit unfreie, so daß er den von ihm unmittelbar bewegten Himmelskreis weder langsamer noch schneller bewegen könne, als es thatsächlich der Fall ist. Daraus folge aber unzweifelhaft, daß Aristoteles die Kraft des göttlichen Bewegers nicht für eine intensiv unendliche halte; sie müßte als solche und zugleich naturnothwendig wirkende Kraft den Himmel mit unendlicher Geschwindigkeit (in nullo tempore) bewegen. In der That habe auch Aristoteles an der genannten Stelle gar nicht beabsichtiget, die intensive Unendlichkeit der göttlichen Bewegungskraft zu beweisen, sondern nur dieß, daß dieselbe nicht am Stoffe hafte, somit eine von demselben unabhängige Subsistenz habe.[4] Gregor

[1] Vgl. Aristot. Physic. VIII, p. 266. a, lin. 12 ff.

[2] 1 dist. 43, princ. 1, qu. 1.

[3] 1 dist. 42, qu. 3, art. 1.

[4] Philosophus nunquam fecit talem consequentiam: Deus est infinitus, ergo non est virtus in magnitudine. Sed arguit sic: Nullum finitum movet tempore infinito; omnis virtus in magnitudine est finita; ergo nulla virtus

will übrigens die rationale Erweisbarkeit der unbegrenzten Wirkungsmacht Gottes nicht in Abrede stellen; es lasse sich wenigstens so viel zeigen, daß sie vernünftiger Weise nicht geläugnet werden könne.[1] Ja er geht noch weiter, und behauptet,[2] daß Gott eine unendliche Vielheit[3] und einen unendlich großen Körper hervorbringen könne; er hält es auch für möglich, daß eine von Gott dem Geschöpfe ertheilte Form, z. B. die Charitas, in's Unendliche gesteigert werden könne, ohne daß sie deßhalb Gott gleichgemacht würde; denn es handelt sich hier nicht um die absolute, sondern nur um eine generisch begrenzte Vollkommenheit.[4] Unter die Gott möglichen Dinge rechnet Gregor auch dieß, daß Gott alles in der Vergangenheit Geschehene zu einem nicht Gewesenen machen könne.[5] Deutet die Behauptung der Möglichkeit einer unendlichen Vielheit und unendlichen körperlichen Größe auf die Folgen der Emancipation des Denkens von der bindenden Macht des speculativen Formbegriffes hin, so erscheint dieses an logischen Denkmöglichkeiten haftende Denken in der letzterwähnten Behauptung völlig vom Verbande mit der realen Wirklichkeit losgerissen. Gott ist als die realste aller Wirklichkeiten auch die realste Affirmation aller geschöpflichen Wirklichkeiten, daher eine reale Negation des Geschehenseins durch Gott das Allerundenkbarste ist. Gregor langt mit seinem extrem gesteigerten

in magnitudine movet tempore infinito. Sed tunc potest sumi sub: Deus movet tempore infinito, ergo non est virtus in magnitudine; et hæc est consecutio ibi principaliter intenta. Ibid.

[1] 1 dist. 43, qu. 3, artt. 2 et 3.

[2] 1 dist. 43, qu. 4, art. 1.

[3] Gregor beruft sich hiefür auf Aug. lib. arb. II, c. 15: Quicquid corporis sensu attingitur, jam non unum sed multa esse convincitur; corpus enim est, et ideo habet innumerabiles partes. Ex quo sequitur — fügt Gregor bei — quod omne corpus habet innumerabiles partes, ergo infinitas. — Ferner auf Aug. Civ. Dei XII, c. 21: Augustinus ibi dicit, quod numeros esse infinitos certissimum est, et quod Deus novit numeros infinitos, et constat, quod simul; igitur Deus actualiter novit infinitam multitudinem entium sive possibilium existere sive existentium. Igitur infinita multitudo non implicat contradictionem. L. c.

[4] Gregor beruft sich auf Aug. Nat. et grat.: „Ego quidem sentio, quia etiam cum fuerit in nobis tanta justitia, ut ei addi omnino nihil possit, non æquabitur creatura creatori." Et ly „cum" sumitur conjunctionaliter et æqualiter illi conjunctioni: „si". Ibid.

[5] Quamlibet rem præteritam non fuisse, non implicat contradictionem; igitur quamlibet præteritam rem potest Deus facere non fuisse. 1 dist. 43, qu. 1, art. 2.

Suprarationalismus bei einem Satze des Petrus Damiani an,[1] welcher in der rationalen Lehrentwickelung der kirchlichen Scholastik ausdrücklich desavouirt worden war, und von Capreolus abermals an Gregor als irrationaler theologischer Irrthum Gregor's bemängelt wird.[2]

Achtes Capitel.

Die Hamartiologie und Charitologie der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Nach Ägydius sind Engel und Mensch von Gott im Stande seliger Unschuld erschaffen worden.[3] Der anfängliche Seligkeitsstand des Menschen bestand darin, daß ihm das Paradies als Aufenthaltsort zugewiesen war, daß er von jeder Sündenmakel frei war und keinen Anreiz zum Sündigen empfand, da er kein dem Gesetze des Geistes widerstreitendes Gesetz der Glieder innewurde. Der entsprechende Anfangsstand der Engel überwog jenen des ersten Menschen dadurch, daß statt des Erdenparadieses das Empyreum ihr Aufenthaltsort war, und daß sie als leiblose Wesen den Widerstreit zwischen dem Gesetze des Geistes und dem Gesetze der Glieder auch nicht einmal der Möglichkeit nach in sich trugen. Einen übernatürlichen Gnadenstand vor ihrer freithätigen Selbstentscheidung für oder wider Gott gesteht ihnen Ägydius, hierin von Thomas abweichend, nicht zu.[4] Er stützt diese Abweichung auf das aus der Vergleichung der einschlägigen Stellen bei Augustinus[5] sich ergebende Resultat; Augustinus spreche eben nur von einer ursprünglichen Seligkeit der Engel und des ersten Menschen im Paradiese, nicht aber von einem übernatürlichen Gnadenbeistande, welcher sogar direct ausgeschlossen erscheint, wenn der Gnaden-

---

[1] Vgl. meine Schrift: Gerbert v. Aurillac u. s. w., S. 151 f.

[2] Sentt. 1 dist. 42.

[3] 2 dist. 4, qu. 1, art. 1.

[4] Über das Verhältniß des Duns Scotus und der nachscotistischen Theologen zu diesem Lehrpunkte siehe: Nachscotistische Scholastik, S. 310 ff.

[5] Vgl. Aug. Gen. ad lit. XI, capp. 16—19; Civ. Dei XI, capp. 11 et 12.

stand der Engel unter Einem als Hilfe und Lohn ihres guten Wollens hingestellt,[1] und vom ersten Menschen gesagt wird, daß ihm vor dem Falle dasjenige mangelte, was jetzt dem Gerechten zu Theil wird, nämlich das Vermögen, im Guten nicht bloß zu beharren, sondern auch fortzuschreiten. Die Möglichkeit des Beharrens im Guten war für den ersten Menschen durch die Abwesenheit jeder inneren Anreizung zum Bösen gegeben. Das Motiv des Engelfalles betreffend, schließt sich Ägydius[2] unter Berufung auf Augustin's Auctorität der von Thomas vertretenen Ansicht an, daß die Gott abtrünnig gewordenen Engel durch Hoffart sündigten, und dieser Sünde jene des Hasses und Neides folgten.[3] Das Motiv der neidischen Mißgunst machte den Teufel zum Menschenverführer.[4]

Die erste Menschensünde kann nicht gleich jener der sündigenden Engel als eine schlechthin größte bezeichnet werden.[5] Sie hatte nicht in Bosheit, sondern in Schwäche ihren Grund; das Object der sündigen Handlung war nicht an sich, sondern nur in Folge eines göttlichen Verbotes unzulässig; das Motiv der Sünde war bei den ersten Menscheneltern kein so böses, als bei den sündigenden Engeln,[6] und

[1] Simul fuit in angelis meritum et præmium; origine tamen prius fuit meritum, et præmium postea ... Non dicimus, quod prius habuerint gratiam imperfectam, quæ erat principium merendi, et postea perfectam, quæ fuit principium fruendi ... Motus liberi arbitrii informati gratia, ut inchoabatur per gratia, erat meritorius, ut autem per hujusmodi motum a gratia inchoatum angeli adipiscebantur summum bonum, sic erat ibi præmium ... 1 dist. 5, qu. 2, art. 2.

[2] 2 dist. 5, qu. 1, art. 3.

[3] Videns enim dæmon, se non posse obtinere, quod voluerat, incepit videre Deum, per cujus justitiam erat dejectus et invidere aliis angelis obtinentibus, quod ipse obtinuisset si stetisset; et coepit invideri homini, quod conterat ascendere unde ipse ceciderat. Et cum vidit, se posse homini nocere et eum fallere, lividus invidia et tumidus superbia incepit esse nocendi cupidus et fallendi callidus. L. c., dub. lat.

[4] 2 dist. 21, qu. 2, art. 1, dub. lat. 4.

[5] 2 dist. 21, qu. 2, art. 2.

[6] Gravius fuit peccatum luciferi, qui intendebat esse beatus per naturam, quod soli Deo potest competere, et ideo intendebat esse similis altissimo; Eva autem seducta intendebat esse similis Deo in hoc, quod sciret bonum et malum, non ergo sic vel tantum appetiit Dei æqualitatem quam diabolus. Hoc autem ad Adam non debet referri, quia non fuit in hoc seductus; seductus enim forte fuit et deceptus, quia putavit veniale, quod erat mortale, ut patet per Augustinum (Civ. Dei XIV, c. 11). Ibid.

zwar bei Adam noch weniger als bei Eva. Die Größe der ersten Menschensünde liegt hauptsächlich in ihren erschwerenden Umständen; sie war sehr leicht zu vermeiden, da das übertretene Gebot ein an sich recht leichtes, und ein natürlicher innerer Anreiz zur Übertretung desselben nicht vorhanden war; überdieß hatten die ersten Eltern das gegebene Gebot in frischester Erinnerung, und waren schuldig, sich die angedrohten schweren Folgen der verhängnißvollen Übertretung zu vergegenwärtigen.

Die erste Menschensünde zog den Verlust der Justitia originalis für die sündigenden ersten Menschenaltern und alle ihre Nachkommen nach sich; sie ist jedoch trotz ihrer Größe und Schwere nicht gleich der Engelsünde eine unverzeihliche Sünde.[1] Der Grund dessen möchte weniger darin gelegen sein, daß der Engel im Unterschiede vom Menschen ein einfaches Wesen ist, welches in seiner untheilbaren Ganzheit und somit unwiderruflich durch seine erste freie Selbstentscheidung sich von Gott abgewendet habe, als vielmehr darin, daß Gott in Ansehung des Abstandes des menschlichen Intellectes von der Höhe und Helle des englischen Intellectes dem Menschen ein längeres Stadium für das Reifen der endgiltigen Entscheidung seines ewigen Looses und Geschickes zuwies, als dem Engel zugewiesen war. Dieses Stadium dehnt sich für den Menschen auf die gesammte Dauer seines Erdendaseins aus, während welcher ihm Zeit zur Selbstbesinnung, Reue und Sinnesänderung gegeben ist.

Die Folgen der ersten Menschensünde waren für die ersten Menschenaltern selbst die Vertreibung aus dem Paradiese und die Anheimgebung an das Loos der zeitlichen Sterblichkeit.[2] Obwol die Menschenleiber, weil aus den conträren Elementen der sublunaren Welt gebildet, ihrer Natur nach auflöslich sind, so bestand deßungeachtet für die ersten Menschen vor dem Falle keine Nothwendigkeit zu sterben; sie waren derselben durch die Gratia gratis data der Justitia originalis entrückt, wie es denn auch an sich der unsterblichen Menschenseele angemessen war, mit einem nicht der Sterbensnothwendigkeit unterworfenen Leibe verbunden zu werden. Umgekehrt entsprach es aber, wie Augustinus[3] hervorhebt, der Natur der Sache, daß die geistige Abwendung von Gott als Lebensquell auch den leiblichen Tod

[1] 1 dist. 21, qu. 2, art. 4.
[2] 1 dist. 29, qu. 3, artt. 1 et 2.
[3] Civ. Dei XIII, c. 15.

als unausweichliche Folge nach sich zog. Der Verlust der Justitia originalis, in deren Kraft allein der Mensch dem Sterbensloose entrückt war, mußte ihn von selbst dem Tode unterthan machen. Dieser erscheint weiter auch noch als verdientes Strafgeschick der Sünde; denn der Sünde Sold ist der Tod.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit war dem Adam nicht als einer Einzelperson, sondern als dem Stammvater des menschlichen Geschlechtes verliehen worden;[1] die menschliche Natur sollte in jenem Stande, in welchem sie in seiner Person ursprünglich geschaffen worden war, von ihm auf seine Nachkommen vererbt werden. Die Justitia originalis ist somit etwas, was in allen Adamssprossen vorhanden sein sollte; und daß dieses Gesollte nicht vorhanden ist, wird den desselben Ermangelnden als Schuld und Sünde angerechnet, deren Urheber nicht Gott, sondern Adam ist. Obschon dieser der eigentliche Urheber derselben ist, ist sie doch zugleich auch Schuld und Sünde der ihm Entstammten, indem die Vitiation der vererbten Menschennatur sich nicht als etwas rein Natürliches ohne Infection der Person denken läßt; der angeborne vitiöse Habitus zieht eine Hinneigung des Willens zum Bösen nach sich, und die bei dieser vitiirten Willensbeschaffenheit unvermeidlich eintretenden actuellen Versündigungen machen, daß die vererbte Schuld in eine selbstgewollte Schuld der sündigenden Adamssprossen ausläuft, die als Wirkung der persönlichen Schuld Adam's erscheint.[2]

Das Wesen des Peccatum originale ist aus seinem Gegensatze zum Wesen der Justitia originalis zu verstehen. Mit der Justitia originalis waren drei Güter gegeben, an deren Stelle mit dem Verluste der Justitia originalis drei Übel getreten sind.[3] Die drei Bona des Anfangsstandes des Menschen waren die Hinwendung der rationalen Potenzen zu Gott, die Unterordnung der sensuellen Potenzen (Concupiscibile, Irascibile) unter die Herrschaft der rationalen Potenzen, die Unterordnung der Potentiæ naturales unter die ihnen übergeordneten und wohlgeordneten sensuellen und rationalen Potenzen. In Folge des Verlustes der Justitia originalis trat die Abwendung der rationalen Potenzen von Gott ein, welche den Verlust der Möglichkeit, zur Anschauung Gottes zu gelangen, nach sich zieht; die Eman-

[1] 2 dist. 30, qu. 1, art. 2.
[2] 2 dist. 30, qu. 1, art. 4, dub. lat. 1.
[3] 2 dist. 30, qu. 1, art. 3.

cipation der sensuellen Potenzen vom bestimmenden Einflusse der Vernunft führte den Widerstreit zwischen Geist und Fleisch im Menschen herbei; die Auflehnung der Potentiæ naturales gegen die ihnen übergeordneten höheren Potenzen zog jene Schwächen, Gebrechen und Nothstände des Leibes nach sich, welche Vorboten seines Todes sind und ihn dem Tode entgegenführen. Der Stand der erbsündlichen Verschuldung ist wesentlich durch den Verlust des Donum gratuitum der ursprünglichen Gerechtigkeit caussirt; und da diese primär in der Essenz der Seele subjectirte, so wird umgekehrt auch die Erbsünde primär der Essenz der Seele anhaften, und erst in abgeleiteter Weise auch die Seelenkräfte zu ihren Trägern haben, und unter diesen vorzugsweise wieder die Begehrungskräfte, welchen durch die aus der Essenz der Seele in den Thätigkeitsbereich der Potenzen überfließende Wirkungskraft des Donum gratuitum der Justitia originalis die Habitualitäten des sittlich gestimmten Willens aufzuprägen waren. Der Mangel dieser Habitualitäten ist als das formale Moment des Peccatum originale zu bezeichnen, die in Folge jenes Mangels vorhandene Begierlichkeit, welche gegen das Gesetz des Geistes streitet, als das materiale Moment. Causaliter ist die Erbsünde zuerst in dem aus unreinem Samen entstandenen Leibesgebilde des Menschen vorhanden;[1] die Unreinheit desselben ist Ursache, daß die intellective Seele nicht mit dem ihr von Gott ursprünglich verliehenen Schmucke der ursprünglichen Gerechtigkeit in dasselbe eingehen kann, indem der unreine Leib zur Reception einer durch das Donum gratuitum der Justitia originalis ausgezeichneten Seele nicht befähiget ist. Dieselbe muß also dieses Schmuckes entbehrend in den Leib eingehen; damit ist das Peccatum originale als schuldhaftes Entbehren der gesollten Gerechtigkeit formaliter vorhanden. Das Moment der Schuldhaftigkeit liegt formaliter in der Abwendung des Willens von Gott; diese mit dem Peccatum originale gegebene habituelle Willensdisposition wird zur actuellen Disposition unter den Einflüssen der sündhaften Begierlichkeit, die als habituelle Zuwendung der von Gott abgewendeten Seele zu den wandelbaren Gütern gleichfalls mit dem Stande der erbsündlichen Verschuldung gegeben ist.

Die auf die Nachkommen Adam's übergehenden Folgen seiner verhängnißvollen That haben, sofern Gott sie zuließ, die Bedeutung

[1] 2 dist. 31, qu. 2, art. 2.

eines Strafgeschickes,[1] welches abzuwenden Gott nicht schuldig war, da die positive Ursache dieses Geschickes einzig in menschlicher Schuld zu suchen ist. Gott hätte, um die Entwickelung der Folgen der Sünde Adam's zu verhüten, denselben des Vermögens der Fortpflanzung des Geschlechtes berauben müssen. Hiemit hätte aber Gott gegen die von ihm selbst festgestellten Gesetze der allgemeinen Weltordnung gehandelt,[2] eine ganze Wesenclasse von kosmischer Bedeutung unterdrückt,[3] die Ordnung des Universums verrückt,[4] wäre den allgemeinen metaphysischen Bestimmtheiten des Ens und Bonum nicht gerecht geworden,[5] hätte ein besonderes und particuläres Gut dem Guten allgemeinerer Bedeutung vorgezogen,[6] und gegen die einer weisen Erwägung nächstliegenden Rücksichten gefehlt.[7]

Gregor von Rimini vertritt im Namen des echten und reinen Augustinismus eine von Ägyd's Doctrin wesentlich abweichende Auffassung der Lehren von der ursprünglichen Gerechtigkeit und von dem

[1] 2 dist. 32, qu. 2, art. 1.

[2] Si corpori humano sufficienter disposito Deus non infunderet animam intellectivam, injuriaretur ipsi universo, cum hanc universam legem dederit, quod materiæ sufficienter dispositæ forma competens tribuatur. 2 dist. 32, qu. 2, art. 2.

[3] Quod per subtractionem generationis et per subtractionem infusionis animarum tolleretur una tota species ab universo, sicut est homo, qui minor est mundus, et propter quem aliquo modo facta sunt universa, totum universum esset mirabiliter deturpatum. Ibid.

[4] Cum natura sit prior gratia secundum esse, et ad esse naturæ simpliciter et absolute loquendo non requiritur gratia, quæ est donum supernaturale, non servasset Deus debitum ordinem universo, si Adam perdendo justitiam originalem perdidisset etiam naturam vel foecunditatem naturæ i. e. generationem, per quam multiplicatur natura. Ibid.

[5] Potentiæ et actus sunt generales differentiæ entis et maxime entis creati ... sunt etiam differentiæ ipsius boni ... Quod ergo Deus enti in potentia et bono in potentia i. e. corpori sufficienter disposito ad habendum hoc ens et hunc actum, qui est anima intellectiva, et hoc bonum, quod est talis anima, non infunderet talem actum tali enti et bono in potentia, derogaret enti et bono et differentiis entis et boni. Ibid.

[6] Secundum se et simpliciter nascitur homo sub peccato originali, secundum inclinationem sub actuali; sed hoc est malum particulare, non universale, quia potest tali modo subveniri et multis subvenitur per baptismum .... Sed si tolleretur generatio, esset malum generale et totius speciei. Ibid.

[7] Nullus sapiens eligeret magis, privari aliquo bono omnino et simpliciter, quam habere ipsum cum aliquo defectu, et maxime, si illi defectui potest subveniri. Ibid.

an die Stelle derselben getretenen Stande erbsündlicher Verschuldung und Verderbtheit. Er versteht unter dem Gnadengeschenke der Justitia originalis nicht eine Gratia gratis data, sondern eine Gratia gratum faciens, welche er eben so wol für den Anfangsstand des Menschen, als auch für jenen der Engel in Anspruch nimmt.[1] Daß die Engel im Stande der Gnade erschaffen worden, beweist er aus Augustinus;[2] was von den Engeln gilt, muß selbstverständlich auch vom Menschen gelten, der an natürlicher Vermöglichkeit dem Engel nachsteht, somit noch mehr an den übernatürlichen Gnadenbeistand angewiesen ist.[3] Wird das Wesen des Anfangsstandes in den Besitz einer heiligen Liebe zu Gott gesetzt, so ist es sehr erklärlich, daß das Wesen des demselben entgegengesetzten Standes der erbsündlichen Verderbtheit in das sündhafte Begehren der Concupiscenz gesetzt, und somit nur das sogenannte materiale Moment der Erbsünde festgehalten wird. Gregor erklärt dieß[4] für die an vielen Stellen vorgetragene Lehre Augustin's; aus eben dieser deducirt er weiter seine Auffassung der Concupiscenz als einer vitiosen Beschaffenheit, welche der Seele in Folge ihrer Einsenkung in das durch sinnliche Begierlichkeit causirte Product des elterlichen Zeugungsactes zu eigen werde.

Gleich Ägydius[5] behauptet auch Gregor[6] die unbedingte Allgemeinheit der Vererbung des Peccatum originale durch natürliche Zeugung, so daß auch die jungfräuliche Mutter des Herrn von dem Empfangensein in Sünde nicht ausgenommen ist. Während jedoch Ägydius den Stand ihrer erbsündlichen Verschuldung nur auf einen

[1] 2 dist. 3 ff., qu. 1, art. 3, und 2 dist. 29, qu. 1, art. 1.

[2] Gregor citirt Aug. Civ. Dei XII, c. 9: Angeli simul ut facti sunt, ei a quo facti sunt, amore cum quo facti sunt, adhæserunt, eo quod sunt isti ab illorum societate discreti, quod isti in eadem bona voluntate manserunt, illi ab ea deficiendo mutati sunt. — Ferner Civ. Dei XII, c. 8: Si boni angeli fuerunt prius sine bona voluntate, eamque in se ipsi Deo non operante fecerunt, ergo meliores a seipsis quam ab illo facti sunt. Absit!

[3] Gregor beruft sich hiefür auf Aug. Corrept. et grat., c. 47: Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet malus esse; sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua cum libero arbitrio bonus esse non potest. Diese Stelle war sicher auch dem Ägydius nicht unbekannt, wurde aber von ihm gemäß seiner oben vorgeführten Ansicht über das Donum gratuitum der ursprünglichen Gerechtigkeit gedeutet.

[4] 2 dist. 30, qu. 1, art. 2.

[5] 2 dist. 32, qu. 1, art. 3. — Quodlibet. VI, qu. 20.

[6] 2 dist. 30 f., qu. 2, artt. 1—3.

Moment beschränkt,[1] und diesen deßhalb zuläßt, damit gleich allen anderen Adamssprossen auch Maria als Erlöste Jesu Christi erscheine, spricht Gregor einzig davon, daß Maria ohne Erbsünde geboren worden sei, was er durch das in der gesammten Christenheit gefeierte Fest der Geburt Mariä bezeugt findet. Der Zunder der erbsündlichen Begierlichkeit ist nach seiner Ansicht in Maria erst durch ihre zweite Heiligung, da sie nämlich vom heiligen Geiste überschattet zur Mutter des Herrn gemacht wurde, vollkommen getilgt worden. Thomas von Straßburg[2] hingegen tritt für die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä ein. Eine sonderthümliche Meinung Gregor's ist seine, unter Berufung auf Augustinus[3] vorgetragene Ansicht,[4] daß die ungetauft verstorbenen Kinder nicht bloß einer Poena damni, sondern auch einer Poena sensus unterliegen.

Die theologische Auffassung der Erbsünde steht im Zusammenhange mit bestimmten allgemeinen Anschauungen über Schuld und Sünde, so wie über das Malum gemeinhin, welche theils in der Auffassung der Erbsünde sich reflectiren, theils durch diese selbst wieder eigenartig bestimmt werden. Die Sätze des Ägydius[5] über das Malum als solches decken sich dem Inhalte nach mit jenen der thomistischen Theologie, obschon er sie selbstständig zu entwickeln bemüht ist. Das Malum ist bloße Privation, ist mehr als reine Negation, haftet am Seienden ohne selbst ein Seiendes zu sein, hat keine Quidität im strengen Sinne des Wortes, obschon im weiteren Sinne von einem Quodquidrei des Malum gesprochen werden kann — nicht abstractive, weil sich von einer Privation nichts abstrahiren läßt, sondern concretive mit Bezug auf die mit dem Malum behaftete Res. Das Malum faßt Peccatum und Culpa als besondere Bestimmtheiten in sich, ohne daß sein Begriffsumfang durch dieselben erschöpft würde.[6] Das richtige Verhältniß der drei Begriffe Malum, Peccatum, Culpa

[1] Demzufolge vertheidiget Ägydius (3 dist. 3, ps. 1, art. 3) die Immunität der heiligen Jungfrau von jeder actuellen Sünde als Folge ihrer ersten Heiligung unmittelbar nach dem Momente ihres Empfangenwordenseins.

[2] 2 dist. 30 f., art. 4 u. 3 dist. 3, art. 1.

[3] Gregor stützt sich vornehmlich auf die pseudoaugustinische Schrift de fide ad Petrum, c. 27. Da diese (dem Fulgentius angehörige) Schrift unecht ist, so ist auf Gregor's Controverse mit den Gegnern über den Sinn der angezeigten Stelle nicht weiter einzugehen.

[4] 2 dist. 30 f., qu. 3.

[5] 2 dist. 34, qu. 1, artt. 1 ff.

[6] 2 dist. 36, qu. 1, art. 1. Vgl. Thom. 1 qu. 48, art. 5.

ist vielmehr dieß, daß jeder folgende Begriff eine Verengerung des vorausgehenden in sich schließt, so daß demnach, wie der erste derselben den weitesten Umfang, so der letzte den engsten Umfang hat. Das Malum kann auf Sein und Thätigsein der endlichen Dinge sich beziehen, Peccatum nur auf das Thätigsein, Culpa kann nur einen in der Willensthätigkeit vorkommenden Defect bezeichnen. Das Malum der rationalen Creatur kann ein freiwilliges und ein unfreiwilliges sein; das erstere ist das Malum culpæ, letzteres das Malum poenæ. Die Sünde schließt durch dasjenige, was unmittelbar an sie geknüpft ist, unmittelbar auch schon eine Art Strafe in sich, und dieß in mehrfacher Beziehung, je nachdem das formale oder materiale Moment der Sünde: die Abwendung von Gott oder die Hinwendung zum wandelbaren Gute, in's Auge gefaßt wird.[1] Die Sünde kann in jeder Weise wieder Ursache anderer Sünden werden,[2] alle vier Hauptarten von Causalverhältnissen können hierin zutreffen. Nicht jede Poena ist in einer persönlichen Schuld begründet, obschon jede derselben aus weisen Absichten Gottes zugelassen ist;[3] richtig ist aber andererseits, daß keine Sündenschuld ohne Poena bleiben kann. Gott kann nicht Urheber der Sünde sein; wol aber ist der sündhafte Act, soweit er als Act unter den Begriff des Seienden fällt, letztlich auf Gott als Ens primum und Agens primum zurückzuleiten.[4]

Nach Gregor von Rimini[5] kann der Terminus Malum entweder adjectivisch oder substantivisch genommen und gebraucht werden. Substantivisch genommen ist er gleichbedeutend mit Malitia, und besagt eine reine Privation als Abwesenheit des gesollten Guten, die aber, weil selbst keine Entität, an einer mit ihr behafteten Entität vorkommen muß, in jenem Sinne nämlich, in welchem die Blindheit am Auge, die Finsterniß im Luftraume vorhanden ist. Der adjectivische oder denominative Gebrauch des Terminus Malum kann eine Entität bezeichnen, und zwar entweder in Form einer activen oder einer passiven Denomination, je nachdem das Malum eine böse Wirksamkeit oder eine schlimme Eigenschaft der Entität besagt; er kann aber auch auf etwas sich beziehen, was gar keine Entität ist, wie z. B. das

[1] 2 dist. 36, qu. 1, art. 2. Vgl. Thom. 2, 1 qu. 17, art. 2.
[2] 2 dist. 36, qu. 1, art. 1. Vgl. Thom. 2, 1 qu. 75, art. 4.
[3] 2 dist. 36, qu. 2, art. 2. Vgl. Thom. 2, 1 qu. 87, art. 7.
[4] 2 dist. 37, qu. 1, artt. 2 et 3. Vgl. Thom. 2, 1 qu. 79, artt. 1 et 2.
[5] 2 dist. 34, qu. 1, artt. 1 ff.

Hinken eines Gehenden und jedes andere bloß Complexe significabile ähnlicher Art. Die Thatsünde oder das Peccatum actuale kann, sofern dieser Ausdruck nach seinem eigentlichen Sinne verstanden wird,[1] als ein Complexe significabile für keine Entität genommen werden.[2] Daraus ergibt sich, daß jede Sünde als ein Malum in dem obenerwähnten substantivischen Sinne des Wortes anzusehen ist; die Unterlassungssünde ist es auch in adjectivischem Sinne. Für jeden Fall aber wird das sündige Handeln unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten Malum und Peccatum genannt, Malum als Privatio boni, Peccatum als Handeln gegen die Ratio recta. Das Malum per se oder die Malitia kann keine Causa efficiens haben, weil es eben keine Entität ist; eben so wenig das denominativ bezeichnete Malum, sofern es keine Entität secundum se ist. Wol aber gibt es eine Causa efficiens desjenigen denominativ bezeichneten Malum, welches eine Entität ist. Eine solche Entität ist das Peccatum als Act, der gleich jeder menschlichen Handlung eine doppelte Causa efficiens hat, den menschlichen Willen und Gott als unmittelbaren Mithervorbringer des menschlichen Willensactes;[3] Gott wäre nicht Factor aller Entitäten, wenn er nicht unmittelbare Miturſache des mit einer Malitia behafteten Actes wäre. Von diesem Gesichtspunkte aus bekämpft Gregor

[1] Peccatum nihil aliud est, quam voluntarie agere contra rectam rationem ... Omnis qui vere dicitur peccare seu denominatur peccans, ex hoc primo et præcise dicitur peccare, quia voluntarie agit contra rectam rationem. 2 dist. 34 f., art. 2.

[2] Gregor nimmt hier speciell auf Aug. Nat. et Grat., c. 19 ff. und Perfect. just. hom. c. 2, n. 4 Bezug, an welchen Stellen sich Augustinus mit Pelagius und Cölestius über den Begriff der Sünde auseinandersetzt, um zu zeigen, daß die Wesenlosigkeit des Bösen als solchen, und ferner der Umstand, daß die Sünde keine Res, sondern Actus ist, den pelagianischen Behauptungen über die Unverfehrbarkeit der menschlichen Natur und über die absolute Vermeidlichkeit der Sünde keinen Vorschub leiste. Augustinus stimmt sonach mit den Pelagianern in Bezug auf den Begriff der Sünde überein, bekämpft aber die hieraus abgeleiteten Folgerungen der Pelagianer.

[3] Quando voluntas efficit aliquem actum malum, non quilibet possibilis similis illi fit; igitur ille non fit a sola voluntate, quia cum nullus talium actuum sit pro tunc magis possibilis quam alius et voluntas ipsa indifferenter se ad quamlibet illorum habeat nullumque distincte cognoscat antequam ipse actus fit, ac per hoc non possit velle distincte aliquem illorum determinate producere, nisi alia causa naturaliter determinata ad productionem unius determinate tantum concurrat, quod constat falsum esse, aut aliqua libera, quæ distincte illos cognoscat et aliquem determinate velit compro-

die Ansicht des Aureolus, welcher die Mitwirkung Gottes zu einem mit Deformität behafteten positiven Willensacte nicht zugeben will. Capreolus[1] zeigt sich mit Gregor's Intentionen einverstanden, bemängelt jedoch die Behauptung, daß das an sich Böse und Sündhafte einer unsittlichen Handlung oder die Peccata als solche nur Complexe enunciabilia wären; nach Thomas seien die Secundum se mala die Acte selbst in Verbindung mit den ihnen anhaftenden Deformitäten; Gott könne hiebei nicht als Urheber der Sünde erscheinen, weil er nicht gleich dem sündigen Menschen Ursache des Actes und der Deformität desselben, sondern nur Urheber des Actes als Actes sei. So wird also das der Doctrin Gregor's in Abweichung derselben von Ägydius Eigenthümliche desavouirt, und Ägyd's Doctrin zufolge ihrer Consonanz mit der thomistischen als die richtige erkannt.

Diese Übereinstimmung hört jedoch auf, wo es sich um die psychologische Auffassung des Factums der Sünde handelt. Während Thomas[2] nicht bloß den Willen, sondern auch die übrigen bei Erzeugung und Vollbringung der sündigen Handlung concurrirenden seelischen Potenzen als Träger der Sünde ansieht, betont Ägydius[3] den Vorrang und die Vorherrschaft des Willens unter den Seelenpotenzen, und folgert daraus, daß eigentlich nur der Wille Träger der Sündenschuld sein könne; er sei es, der sich freithätig zur sündigen That entschließe, die übrigen Seelenpotenzen stünden in seinem Dienste, und seien unter seinem Einflusse thätig. Der Intellect als solcher räth niemals zur Sünde, er räth vielmehr, soweit es auf ihn ankommt, vom Bösen ab, indem er es dem Willen als böse kenntlich macht. Allerdings müsse der ganze Mensch die Strafe der Sünde tragen; derjenige aber, welchem eigentlichst die Strafe zugedacht ist, sei der sündige Wille. Indeß kann Ägydius doch auch wieder nicht umhin, die Deformität der Sünde als etwas am Gesammtwesen des Menschen Haftendes anzusehen, und somit seinem Satze vom Willen als eigentlichem Träger der Sünde die exclusive Bedeutung zu nehmen.[4] Adoptirt

ducere, nullum inquam producet, quia qua ratione unum produceret, eadem et quemlibet. Sed talis causa libera distincte illos cognoscens non potest esse alia quam Deus. 2 dist. 34 f., art. 3.

[1] 2 dist. 37.

[2] 2, 1 qu. 74, artt. 2 ff.

[3] 2 dist. 39, qu. 1, artt. 1 et 2.

[4] Omne peccatum est in voluntate tanquam in subjecto principali; sed tanquam in causa organica vel tanquam in subjecto proximo potest esse

er doch sogar die thomistische Lehre von vier verschiedenen Seelenpotenzen als specifischen Trägern der vier Cardinaltugenden, freilich unter ausdrücklicher Wahrung der durchgängigen Beziehung aller sittlichen Habitualitäten auf den Willen als unmittelbaren oder mittelbaren Träger derselben.

Den Erörterungen über die Nothwendigkeit der Gnade legt Ägydius die Unterscheidung zwischen Gnade im weiteren und engeren Sinne zu Grunde. Gnade im weiteren Sinne ist das in allen creatürlichen Thätigkeiten statthabende unmittelbare Mitwirken Gottes, welches die absolute Möglichkeitsbedingung des Selbstwirkens der Creaturen ist. So ist speciell auch die intellective Erkenntnißthätigkeit des Menschen durch eine natürliche göttliche Erleuchtung bedingt,[1] obschon das auf solche Weise Erkennbare auch Gegenstand einer übernatürlichen Offenbarung sein kann. So möchte auch das Richtige, was in den Lehren heidnischer Philosophen sich findet und in die christlichen Schulen hinübergenommen worden ist, aus Offenbarung stammen, an deren Thatsächlichkeit insbesondere dann nicht zu zweifeln ist, wenn sie, außerhalb des Bereiches des altteſtamentlichen mosaischen Gesetzes stehend, durch die Beobachtung des Naturgesetzes zur Seligkeit gelangen konnten, wobei jedoch eine Fides implicita an Christi Heil anzunehmen ist. Wie ohne göttliche Mitwirkung die Wahrheit nicht erkannt werden kann, so ist auch kein Wollen und Vollbringen des Guten ohne natürliche und übernatürliche Gnade denkbar. Im Urzustande vermochte der Mensch wol das natürliche Gute ohne übernatürlichen Gnadenbeistand zu vollbringen; im Stande der gefallenen Natur reichen die natürlichen Kräfte des Menschen auch hiefür nicht aus, sowenig als die Kräfte eines Kranken ausreichen, alles dasjenige zu leisten, was der Gesunde zu leisten vermag. Daß die Disposition zum Empfange der habituellen Gnade nur durch übernatürliche Gnade hervorgerufen werden könne, liegt in der Natur der Sache, indem die Ursache der Wirkung proportionirt sein muß. Die Erhebung aus dem Stande der Sünde ist nur in Kraft der Heiligungsgnade möglich, weil einzig durch diese dasjenige beseitiget wird, wodurch der Sünder Gott entfremdet worden ist, und dasjenige verliehen wird, dessen der

peccatum in aliis potentiis, et etiam in ipsis membris exterioribus, prout actus aliarum potentiarum vel exteriorum membrorum habent quamdam deformitatem. 2 dist. 41, qu. 2, art. 2.

[1] 2 dist. 28, qu. 1, art. 1.

Gefallene zur Heilung seiner geschädigten natürlichen Vermöglichkeit für das Gute, und auf daß er zum Fortschreiten im Guten befähiget werde, bedarf. Der im Stande todsündlicher Verschuldung Befindliche ist unvermögend, neue Todsünden zu vermeiden und einer Versuchung zur Sünde mit Erfolg zu widerstehen, indem der siegreiche Widerstand ein ohne Gnade nicht mögliches heilsverdienstliches Werk ist. Gregor von Rimini[1] verschärft diese Sätze, indem er hinzufügt, daß auch der Gerechte, der im Besitze der habituellen Gnade ist, ohne besondere actuelle Gnade unvermögend sei, jede Sünde zu meiden und jede Versuchung zur Sünde zu überwinden.

Bis hieher war eine vergleichende Zusammenstellung der ägydianischen Doctrin mit jener Gregor's möglich; von hier ab haben wir uns auf die Wiedergabe der ersteren zu beschränken, da Gregor's Sentenzenwerk sich bloß über das erste und zweite Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus verbreitet. Auch bei Capreolus verschwindet Gregor in den beiden folgenden Büchern aus der Reihe der von ihm bekämpften Gegner, zum Beweise, daß keine Arbeiten Gregor's über den Inhalt der beiden letzten Bücher des Lombarden vorlagen. Wir hätten schließlich nur noch zu bemerken, daß bei Gregor ganz ausnahmsweise ein paar Bezugnahmen auf den sonst so selten erwähnten Thomas Bradwardina vorkommen, die erste derselben da, wo Gregor,[2] welcher Adam im Stande der Heiligungsgnade geschaffen werden läßt, im Gegensatze zu Ägydius die Behauptung vertritt, daß Adam eben zufolge dieser seiner übernatürlichen Ausrüstung im Urzustande keiner besonderen actuellen Gnade zur Vollbringung heilsverdienstlicher Werke bedurft hätte, während er nach Ägydius der Gratia operans und Gratia cooperans hiezu bedurft hätte. Bradwardina steht hier auf Ägyd's Seite, und meint, daß, wenn Adam ohne besondere actuelle Gnade im Urzustande jede Versuchung überwinden und jede Sünde sollte vermeiden haben können, dieß unter den dem Stande der gefallenen Natur angepaßten Bedingungen auch jetzt noch möglich sein müßte, was indeß nicht der Fall sei. Gregor bemerkt hierauf, daß, wenn die Versuchung in eben jenem Grade schwächer ist, als der Wille des gefallenen Menschen geschwächt worden ist, Bradwardina's Schlußfolgerung etwas ganz Richtiges besagt und demzufolge einen Rückschluß auf die Falschheit der Prämisse nicht zuläßt. Somit entfällt die an-

[1] 2 dist. 26 ff., qu. 2, art. 2.

[2] 2 dist. 29, qu. 1, art. 1.

dere von Bradwardina gestellte Alternative, die auch Gregor als unzulässig anerkennt, daß nämlich eine dem Schwächungsstande des Willens entsprechende Mehrung der Gnade statthaben müßte, um dem gefallenen Menschen das Überwinden jeder Versuchung zu ermöglichen. Gregor gibt zu, daß dieß nicht ausreichen würde, weil eine noch so große Mehrung der actuellen Gnade die für alle irdische Zeit bestehende Einbuße an natürlicher Vermöglichkeit nicht decken kann; es müßte eine vollkommene Sanation der menschlichen Natur durch die Heiligungsgnade noch in der irdischen Zeit statthaben, was jedoch de lege communi nicht statt hat. Eine zweite Auseinandersetzung Gregor's mit Bradwardina betrifft den Begriff des Peccatum als eines Malum per se.[1] Bei Gregor ist diese Auffassung auf die vom handelnden Subjecte abstrahirende Festhaltung der sündhaften Handlung als eines Complexe significabile gestützt; Bradwardina hingegen will die Handlung als Erzeugniß des handelnden Subjectes angesehen wissen, dessen Unzurechnungsfähigkeit in vielen Fällen verbietet, die nach ihrer objectiven Beschaffenheit sündhafte Handlung als Bosheit oder Malum per se anzusehen. Gregor betont in seiner Erwiderung hierauf das Moment der Freiwilligkeit der sündhaften Handlung, kommt aber im weiteren Verfolge der Erwiderung auf Sätze, welche augenscheinlich auf eine Vermengung der subjectiven Imputabilität der Handlung mit der objectiven Beschaffenheit derselben hindeuten, und somit das Hinüberstreifen eines rigiden antispeculativen Augustinismus auf den Boden eines einseitigen moralischen Rigorismus constatiren. Gregor's Behauptung, niemand dürfe seinem irrenden Gewissen gemäß handeln, sowenig als er gegen dasselbe handeln dürfe, ist in ihrem ersteren Theile unwahr, wenn der Irrthum des Gewissens ein unverschuldeter ist, und bekundet den Mangel an durchgebildeter moralischer Reflexion, die eben auf dem Grunde einer realen, in's Wesen der Sache eingehenden Vermittelung der moralischen Thatsächlichkeiten mit den factisch gegebenen Unterlagen und Bedingungen der moralischen Existenz des Zeitmenschen zu fußen hat. So bedarf der im Zusammenhange mit der erwähnten Controverse vorgebrachte Satz Gregor's, daß jede Intention des Handelnden, welche auf etwas Anderes außer Gott abzielt, böse und sündhaft sei, einer genaueren Vermittelung mit dem in concreto gegebenen zeitlichen sittlichen Dasein des Menschen;

[1] 2 dist. 38 ff., qu. 1, art. 2.

jedenfalls hat man zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Beziehung der moralischen Intentionen auf Gott zu unterscheiden, weil im entgegengesetzten Falle die gesammte Arbeit des thätigen Weltlebens in ihrem Unterschiede von der unmittelbaren Widmung für die Zwecke und Aufgaben des religiös-kirchlichen Lebens unter den Begriff des Sündhaften und Gottentfremdeten fallen würde.

Besonnener verfährt in diesem Punkte Ägydius, wenn er zwischen christlicher und rein natürlicher Intention des Handelns unterscheidet, welcher letzterer freilich die Verdienstlichkeit für das ewige Leben abgesprochen werden muß, ohne daß sie jedoch deßhalb schon moralisch böse wäre.[1] Die Güte der Handlung bestimmt sich nach der Güte des Zweckes;[2] wie in den physischen Actionen Genus und Species derselben durch die zu recipirende Form bestimmt werden, so in den moralischen Handlungen durch den Zweck; ist sonach der Zweck gut, so ist auch die auf ihn gerichtete Handlung gut. Böse ist die Handlung, in welcher von dem erkannten guten und richtigen Ziele des Wollens freithätig abgewichen wird. Das letzte absolute Ziel alles guten Wollens kann nur Gott sein; einzig in ihm findet die menschliche Seele, sofern er in sie eingeht und vollkommen erfüllt, ihre absolute Befriedigung.[3] Die Vereinigung der Seele mit Gott vollzieht sich unter Voraussetzung eines der Seele verliehenen charitativen Habitus, in dessen Kraft die Acte des Gott zugewendeten Wollens und Begehrens heilsverdienstlich werden, und so die jenseitige Aufnahme der Seele in die innigste Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott ermöglichen. Wie aber der charitative Habitus von Gott verliehen wird, so müssen auch die aus demselben hervorgehenden charitativen Acte durch unmittelbare Impulse der actuellen Gnade hervorgerufen werden;[4] und da das Gelangen zu Gott durch die göttliche Verleihung des charitativen Habitus und der denselben zur lebendigen Bethätigung sollicitirenden actuellen Gnaden bedingt ist, so muß die nach Gott begehrende Seele auch den charitativen Habitus und die ihn continuirlich belebenden actuellen Gnaden wollen. Für den unvollendeten Zeitmenschen gibt es sonach in aufsteigender Ordnung drei einander übergeordnete höchste Ziele seines sittlichen Strebens und

[1] 3 dist. 24, ps. 1, qu. 2.
[2] 2 dist. 38, qu. 1, art. 1.
[3] 3 dist. 38, qu. 1, art. 2.
[4] 3 dist. 30, qu. un.

heilsamen Begehrens: die Erlangung des charitativen Habitus, die besonderen Gnadenimpulse, in deren Kraft jener Habitus sich actuell bethätiget, und endlich Gott als das absolute Ziel und Object dieser Bethätigung.[1]

Die Richtung auf Gott als unser übernatürliches Strebeziel muß unserem Denken durch den Glauben ertheilt werden,[2] welcher sich sonach zur übernatürlichen Seligkeit verhält, wie sich die Prudenz, die vornehmste der moralischen Tugenden zur Felicitas politica,[3] und die Sapienz, die vornehmste der intellectuellen Tugenden zur Felicitas contemplativa[4] verhält. Die Philosophie kennt nur diese zwei Arten natürlicher Seligkeit, unter welchen die Felicitas contemplativa die höhere ist; im christlichen Glaubensbewußtsein tritt als schlechthin höchste die übernatürliche Seligkeit ergänzend hinzu. In allen drei Arten von Seligkeit hat man ein Dreifaches zu unterscheiden, nämlich dasjenige, was den Gegenstand der Seligkeit erkennen macht, ein zweites, wodurch die Anstrebung desselben geboten wird, ein drittes, in dessen Macht der Zug zum Gegenstande der Seligkeit sich activirt. Das präceptive und inclinative Moment ist in beiden Arten der natürlichen Seligkeit durch die Lex humana und durch die Virtutes morales gegeben;[5] in Bezug auf die übernatürliche Seligkeit durch die Lex divina und durch die übernatürliche Charitas.

---

[1] Finem omnium bonarum voluntatum possumus assignare triplicem: habitum charitatis, actum et objectum. Quodlibet enim istorum possumus ponere ultimum finem omnium bonarum voluntatum, aliter tamen et aliter; quia charitas, quæ est habitus et quæ est virtus, potest dici ultimus finis omnium virtutum; actus vero charitatis, qui est dilectio Dei, potest dici finis ipsius habitus charitatis, et omnium aliarum virtutum et omnium aliorum bonorum actuum . . . sed ipsum objectum charitatis, quod est ipse Deus, est simpliciter finis ultimus omnium bonarum voluntatum. 2 dist. 38, qu. 1, art. 1.

[2] 2 dist. 41, qu. 1, art. 1.

[3] Vgl. Ethic. Nicom. I, c. 13; X, c. 8.

[4] Vgl. Ethic. Nicom. X, c. 7.

[5] Lex humana dirigit nos in finem, qui est felicitas politica, præcipiendo actus, per quos itur in hujusmodi finem, quia præcipit omnia opera virtutum, per quæ itur in talem finem; sed virtutes morales acquisitæ dirigunt nos in talem finem inclinando . . . Si volumus assignare, quid dirigat nos in felicitatem contemplativam præcipiendo actus vel inclinando nos ad eam, poterimus illa eadem assignare, quæ assignavimus in felicitate politica. Nam lex humana præcipit actus, per quos nullus indebite molestatur ab aliquo, quo facto possumus liberius vacare contemplationi et scientiæ. Sic et virtutes

Neuntes Capitel.

Die Christologie und Soteriologie der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Ägydius stützt die Denkmöglichkeit der Menschwerdung Gottes auf die Gottesbildlichkeit des Menschenwesens, welche eine hypostatische Einigung desselben mit Gott nicht als unangemessen erscheinen lasse,[1] entkräftet aber die Bedeutung dieses Gedankens wieder durch die Behauptung, daß de potentia Dei absoluta auch eine irrationale Creatur in die hypostatische Vereinigung mit einer göttlichen Person aufgenommen werden könnte.[2] Es handelt sich also für ihn nicht so sehr um innere Angemessenheitsgründe der Incarnationsthatsache, als vielmehr um die logische Denkbarkeit einer Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Einer Person, welche er dadurch unterstützt findet, daß auch im Menschen selbst der immaterielle Geist mit einem materiellen Körper zu Einem Wesen vereiniget sich darstelle. Er unterläßt aber hiebei nicht, auf die Differenzen zwischen der einen und der anderen Art von Einigung aufmerksam zu machen. Während nämlich in Christus die Ratio personalitatis ausschließlich auf dem die Menschheit annehmenden ewigen Gottesworte beruht, ruht sie im Menschenwesen auf der Einigung von Seele und Leib, da die Anima rationalis ohne Verbindung mit dem Leibe keine Person constituirt. Die Seele begehrt ihrer Natur nach die Einigung mit dem Leibe; beim ewigen Gottessohne ist kein derartiges Begehren nach der Vereinigung mit der menschlichen Natur vorauszusetzen. Während die intellective Seele in das von den Eltern gezeugte menschliche Leibesgebilde erst später eintritt, war schon im Momente der Conception Christi im

morales nos dirigunt inclinando in scientiam et contemplationem. Quoniam scil. virtutes morales retrahunt nos ab illicitis, et reddunt naturam nostram magis expeditam, quo facto, quia omnes homines desiderant scire, inclinetur in id quod est secundum naturam, consequens est, quod sic expediti inclinabimur in his, quæ sunt scientiæ. L. c.

[1] 3 dist. 1, ps. 1, qu. 1, art. 1.

[2] 3 dist. 2, ps. 1, art. 4.

Schooße der Jungfrau das fleischgewordene Wort des Ewigen in der Totalität seines gottmenschlichen Wesens vorhanden. Die göttliche Person Christi ist eine ewige, während jene des Menschen erst in der Zeit anfängt; die Verbindung des göttlichen Personsprincipes Christi mit den beiden Constituenten des Menschenwesens bestand auch nach dem Verscheiden Christi am Kreuze fort, während der zeitliche Tod des Menschen die Vereinigung von Geist- und Leib in demselben auflöst, somit das Vorhandensein einer menschlichen Personalität aufhören macht. Die hypostatische Einigung der Gottheit mit der Menschheit wurde unmittelbar durch erstere selbst gewirkt, während die intellective Seele ihre Einigung mit dem Leibe nicht selbst zu bewirken vermag, sondern durch göttliche Causalität mit demselben in Verbindung gebracht wird. Auch fließen in dieser Verbindung Seele und Leib in Eine Natur zusammen, während in der hypostatischen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit beide Naturen nicht in eine von ihnen beiden verschiedene dritte Natur verschmelzen können. Ägydius will durch die Hervorhebung dieser Unähnlichkeiten die Restrictionen bemerklich machen, welche an dem Satze des Athanasianischen Symbols: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, anzubringen seien. Er übersieht hier freilich, daß eine Verbindung höherer und umfassenderer Art nicht eine bloße Wiederholung des Modus einer ihr subordinirten Verbindung sein könne, so wie weiter, daß jene Verbindung höherer Art als eine dem Bereiche der übernatürlichen Ordnung angehörige Verbindung nicht so schlechthin mit der ihr untergeordneten Verbindung natürlicher Art in Vergleich gestellt werden könne; daß vielmehr, wenn eine in die Idee der Sache eingehende Vergleichung beider Arten von Verbindung stattfinden soll, der in Christi Heil zu erneuernde und zu vollendende Mensch mit der in Christi Person dargestellten Urbildung seiner Erneuerung und Vollendung verglichen werden muß. Dann werden neben den von Ägydius hervorgehobenen Unterschieden und Unähnlichkeiten zwischen der natürlichen menschlichen Wesenheit und dem Wesen der gottmenschlichen Person Christi auch die specifischen Ähnlichkeiten hervortreten, welche zwischen der gottgesetzten Urbildung des in Gott vollendeten Menschen und den analogisirenden Nachbildungen derselben statthaben müssen. Was als bleibende und wesentliche Differenz in diesem Nachbildungsverhältniß nicht aufgehen will, ist auf Rechnung des einen Gegensatz in sich schließenden Correlationsverhältnisses

zwischen Adam und Christus zu setzen, welches aber gleichfalls wieder auf einen organischen Connex zwischen der Idee des Menschen und der christologischen Idee hinweist, und damit anzeigt, daß die Idee des Menschen und seiner zeitlich-irdischen geschichtlichen Selbstentfaltung zuhöchst aus der Idee Christi als der haltenden und tragenden centralen Mitte des irdisch-menschlichen Zeitdaseins zu verstehen sei. Eine in's Wesen der Sache eingehende Vergleichung des seiner Idee nach gottesbildlichen Menschenwesens mit der personhaften vermenschlichten Selbstdarstellung Gottes in Christus ist sonach nur unter der Bedingung möglich, daß die Totalität aller Beziehungen das in's irdische Zeitdasein gesetzten Menschenwesens auf Christus wahrgenommen und sowol die ursprüngliche kosmische Location des gottesbildlichen Menschenwesens als auch die durch dieselbe indicirte supranaturale Erhöhung und Vollendung des Menschen aus der christologischen Idee heraus verstanden werde.

Die Ideen sind als unmittelbare Vernunftapprehensionen keine Objecte apodiktischer Demonstrationen, daher die auf dem Standpunkte des scholastisch-empirischen Sachdenkens ventilirten Fragen über Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit der Incarnation auf dem Standpunkte der ideologischen Forschung zurücktreten und der Aufdeckung der in der factischen Verwirklichung der Idee sich erschließenden allseitigen harmonischen Bezüge zu weichen haben, in welchen sich die innere Wahrheit der durch die Vernunft unmittelbar apprehendirten Idee unmittelbar durch sich selbst darlegt. An diese Art ideeller Aufhellung des factisch gegebenen Sachverhaltes klingt nun allerdings auch Ägyd's Darlegung der Congruitätsgründe der Incarnationsthatsache an, sofern er zu zeigen sucht, wie die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes, ohne an sich schlechthin nothwendig zu sein, als das der göttlichen Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, sowie der Beschaffenheit des Menschen angemessenste Mittel der Heilung der durch den Sündenfall verursachten Schäden und Zerrüttungen sich erweise;[1] aber diese Darlegung von Angemessenheitsgründen bringt nirgends in die eigentliche ideelle Tiefe der Sache ein. Daß im Eingehen Christi in den zeitlich irdischen Menschheitsverband eine tiefste, der gesammten Weltentwickelung zu Grunde liegende Idee von universalgeschichtlicher und kosmisch universaler Bedeutung sich erschlossen habe, in deren geistiger

[1] 3 dist. 1, ps. 2, artt. 2 et 3.

Durchdringung sich das Räthsel des Weltdaseins aufhelle und die gesammte Weltentwickelung aus ihren tiefsten Gründen sich erkläre, liegt außer dem Bereiche der auf ethisch-religiöse Convenienzgründe sich beschränkenden Beleuchtung der Incarnationsthatsache.

Gleich Thomas erörtert Ägydius gewisse, dem scholastischen Denken sich aufdrängende Möglichkeiten von Incarnationsmodis, welche jedoch durch den thatsächlichen Incarnationsmodus ausgeschlossen sind. Er gibt mit Thomas zu, daß statt des Sohnes auch der göttliche Vater oder der heilige Geist hätte incarnirt werden können, daß ferner alle drei göttliche Personen zugleich eine und dieselbe Menschennatur hätten annehmen können, so wie umgekehrt Eine göttliche Person mehrere Menschennaturen annehmen könnte; jedoch erklärt sich Ägydius ausdrücklich gegen die von Thomas zugelassene Möglichkeit, daß zwei göttliche Personen ohne die dritte Eine Menschennatur annehmen könnten,[1] und sucht hiebei zu zeigen, daß eine von Thomas citirte Äußerung Anselm's[2] mit der von Thomas ihr gegebenen Auslegung sich nicht vertrage.[3] Die speciellen Angemessenheitsgründe der Incarnation der zweiten Person in Gott statt der ersten oder dritten eruirt Ägydius aus vier Proprietäten und vier Appropriationen der zweiten göttlichen Person. Die vier hieher bezüglichen Proprietäten sind die göttliche Filiation,[4] die Nachbildung des göttlichen Vaters,[5] der Sohn als ewiges Wort des

[1] Duæ personæ simul sine tertia nec principium creaturæ, nec terminus unius et ejusdem naturæ creatæ esse possunt, quia ista assumtio et ista unio nec terminaretur ad unitatem essentialem, quæ est eadem in tribus, nec ad unitatem personalem, quæ est alia et alia in unaquaque persona. 3 dist. 1, ps. 1, art. 5, dub. lat. 1.

[2] Esset impossibile — bemerkt Thomas 3 qu. 3, art. 6 — ut duæ vel tres personæ assumant unam hypostasim vel unam personam, sicut et Anselmus (Cur Deus homo II, c. 9) dicit, quod plures personæ non possunt assumere unum eundemque hominem in unitate personæ.

[3] Si fiat unio ad naturam, et hoc modo fiat unio ad personas, sic plures divinæ personæ, sicut habent unam et eandem naturam divinam, poterunt assumere unam et eandem naturam humanam. Sed si fiat e converso, quod unio fiat ad personam divinam et mediante persona divina fiat ad naturam divinam, quia talis unio fiet in unitate personæ, sic una natura non poterit assumi nisi ab una persona. Hoc est ergo, quod Anselmus ait, quod plures personæ etc. (siehe vor. Anm.).

[4] Congruum erat, quod ille, qui erat in deitate Dei Filius, esset in humanitate hominis filius. 3 dist. 1, ps. 2, art. 4.

[5] Congruum erat, quod imago creata, quæ relucet in homine, recrearetur et restauraretur per imaginem increatam, quæ competit Filio. Ibid.

göttlichen Vaters,[1] der Sohn als der Mittlere zwischen der ersten und dritten Person in Gott.[2] Inwiefern diese Proprietäten in einem Congruenzverhältniß zur Incarnation des ewigen Gottessohnes stehen, ist aus den unten angefügten Erklärungen Ägyd's zu entnehmen. Die vier dem Sohne appropriirten Qualitäten sind, daß er Gottes Kraft und Gottes Weisheit, daß er dem Vater gleich und als die ewige Urbildung der Dinge die ewige Urschönheit ist. Demzufolge sollte die in Weisheit geschaffene Welt durch ihn erneuert, in seiner Kraft der Feind unseres Heiles überwunden werden; als der dem göttlichen Vater Gleiche sollte er das durch die Sünde gestörte Gleichmaß zwischen Gott und den Menschen wiederherstellen, als ewige Urschönheit das entstellte und verhäßlichte Bild Gottes an uns zu seiner ursprünglichen Schönheit erneuern.

In auffallender Weise weicht Ägydius von Thomas darin ab, daß er einerseits eine Engelwerdung des Gottessohnes als unmöglich hinstellt,[3] andererseits aber die Annahme einer irrationalen Natur durch den Gottessohn für denkbar erklärt.[4] Hebt Thomas mit Recht das Unwürdige in der Vorstellung von der Aufnahme einer irrationalen Creatur in die engste Verbindung mit Gott hervor, so leuchtet andererseits bei Ägydius ein Verständniß des eine hypostatische Union ausschließenden höheren und durchgebildeteren Grades der Personhaftigkeit des Engelwesens durch, obschon es nicht zur vollen Klarheit durchzudringen vermag. In Übereinstimmung mit seiner Behauptung von der Denkbarkeit der Verbindung einer irrationalen Creatur mit dem ewigen Worte muß Ägyd weiter auch die Möglichkeit zugeben, daß das ewige Gotteswort de potentia Dei absoluta einen Menschenleib ohne Seele sich hätte aneignen können;[5] nach Thomas ist die

[1] Solum verbum mentale fit personum sensibile et corporeum ... sic congruum fuit, non Patrem nec Spiritum Sanctum incarnari, sed solum Verbum i. e. solum Filium. Ibid.

[2] Sicut solus Filius est media in Trinitate persona, sic congruum fuit, Filium incarnari et esse Dei et hominum mediatorem. Ibid.

[3] Ante peccatum angeli non fuisset congruum esse aliquem mediatorem pro peccato ... Post peccatum vero angeli jam erant producti, et quilibet habebat suam personalitatem; cum ergo persona non sit assumtibilis, sed natura, non potuisset Deus assumere naturam angelorum, nisi destruxisset personalitatem illius angeli, cujus naturam assumsisset. 2 dist. 2, ps. 1, art. 3. Vgl. dagegen Thom. 3 qu. 4, art. 1, ad 3^{tium}.

[4] 3 dist. 2, ps. 1, art. 4. — Vgl. dagegen Thom. 3 qu. 4, art. 1, ad 2^{dum}.

[5] 3 dist. 2, ps. 2, art. 1.

menschliche Seele Christi sowol ihrer Würde nach wie auch, wenigstens theilweise, als wirkende Ursache, sofern sie das stoffliche Leibesgebilde zur Vereinigung mit der göttlichen Natur geeignet macht, die denknothwendige Mittlerin der Aneignung des Leibes Christi durch das ewige Gotteswort.[1]

Thomas lehrt,[2] daß von den beiden Filiationen Christi, welchen zufolge er Sohn des ewigen Vaters und Sohn der Jungfrau ist, nur die erstere eine reale Bedeutung habe, letztere aber bloß gedankenhafter Natur sei. Für Ägydius hat letztere eine so hohe Bedeutung, daß er sie schon aus Dankbarkeit für die in ihr uns gewordene Gnadenfülle nicht zu einem bloß gedankenhaften Verhältniß herabdrücken lassen möchte.[3] Er glaubt aber aus Thomas' eigenen Worten folgern zu können, daß zwei reale Filiationen Christi angenommen werden müssen, da nach Thomas das wirkliche Vorhandensein einer Relation sich auf dasjenige stützt, wodurch sie causirt wird; dieß ist aber in Bezug auf seine Gottessohnschaft seine göttliche Natur, in Bezug auf seine zweite Sohnschaft seine menschliche Natur, die von der göttlichen real unterschieden ist, daher auch die auf sie gestützte Relation von der auf die andere gestützten Relation real unterschieden sein muß. Der thomistische Satz, daß kein Zeitliches, das zum Ewigen hinzukommt, in diesem etwas Reales setze, ist nicht unbedingt und ausnahmslos wahr; die durch ihre Aufnahme in die hypostatische Union mit dem ewigen Gottesworte zu demselben hinzutretende menschliche Natur ist in der That etwas Reales; zudem vertritt das göttliche Suppositum in Christus die Stelle des menschlichen Suppositum, welches, wenn Christus als bloßer Mensch aus Maria geboren worden wäre, Subject der realen menschlichen Filiation Christi gewesen wäre.[4]

---

[1] Vgl. Thom. 3 qu. 6, art. 1.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 35, art. 5.

[3] Quod nos homines, quibus facta est tanta gratia, hanc gratiam non magnificemus et ampliemus, sed potius minuamus et abbreviemus, et dicamus filiationem istam, quam habuit Dei Filius a Virgine assumendo carnem, non esse realem sed secundum rationem, non secundum rem, sed secundum quemdam respectum, abbreviando hujusmodi donum, indignos nos reddimus tanto bono. 2 dist. 8, ps. 3, art. 2.

[4] Eine doppelte reale Filiation Christi wurde weiter auch von Duns Scotus, Aureolus und Durand behauptet. Die Erwiderungen hierauf von Seite des Capreolus: Nachscotist. Scholastik, S. 536 ff.

Thomas unterscheidet,[1] die Begnadung Christi betreffend, eine doppelte Gnade: die Gratia unionis und die Gratia habitualis; erstere bezeichnet er als schlechthin unendlich, letztere als eine solche, die zwar mit Rücksicht auf die menschliche Seele als endlichen Träger derselben endlich sein mußte, gleichwol aber in ihrer überschwenglichen Fülle als eine unbegrenzte zu bezeichnen sei. Ägydius subsumirt beide Arten von Gnade, welche Thomas so scharf auseinanderhält, unter den einen gemeinsamen Begriff göttlicher Hulderweisung, und sieht demnach auch die Gratia unionis als eine der endlichen menschlichen Natur Christi erwiesene Huld an, welche trotzdem, daß Christus im Universum das schlechthin Beste ist, welches durch nichts Höheres überboten werden kann,[2] mit Rücksicht auf die creatürliche Endlichkeit der Menschheit Christi nicht etwas schlechthin Unendliches sein kann.[3] Andererseits gesteht er zu, daß die Christo in überschwenglichem Maße verliehene Gnade beziehungsweise eine unendliche genannt werden könne. Diese war vom ersten Momente des zeitlichen Anfanges Christi an gegeben; daher das Wachsthum Christi in der Gnade nur ein successives Hervortreten und Enthülltwerden des vom Anfang her Gegebenen bedeuten kann.[4]

In der Lehre vom Erkennen der menschlichen Seele Christi läßt Ägydius[5] den von Thomas bemerklich gemachten Unterschied zwischen menschlichem und englischem Intellecte unberücksichtiget, sondern faßt nur die Objecte des Erkennens Christi in's Auge, woraus sich eine unbedingte Überordnung des Erkennens der menschlichen Seele Christi über jenes der Engel ergibt. Da die Seele Christi schon während seines zeitlichen Erdenwandels in der seligen Anschauung lebte, so schaute sie in Gott alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, wenn schon nicht mit jener Helle und Klarheit, in welcher Gott selbst alles Wirkliche in ewiger Gegenwart geistig vor sich hat. Das bloß Mögliche, welches niemals wirklich wird und für Gott bloß Object

[1] Vgl. Thom. 3 qu. 7, art. 11.

[2] Siehe hierüber oben S. 167 f.

[3] Licet humana natura in Christo substantificetur in persona Verbi, tamen hujusmodi natura a divina natura est distans in infinitum; et sic unio humanæ naturæ ad divinam personam Verbi, inquantum est quædam creatura, non est simpliciter infinita. 3 dist. 13, ps. 1, qu. 1, art. 2.

[4] 3 dist. 13, ps. 2, qu. un.

[5] 3 dist. 14, ps. 1, qu. 1, art. 1.

einer Notitia simplex ist, wird von der Seele Christi zwar gleichfalls erkannt, aber nicht in seinem Gesammtumfange. In beiderlei Beziehung steht die Seele Christi über den Engeln, welche in Gott bloß das Gegenwärtige und Vergangene schauen, nicht aber das Künftige, das ihnen nur durch besondere Offenbarungen erschlossen werden kann; so wie ihnen auch die Objecte der Notitia simplex Gottes nicht in demjenigen Umfange, in welchem sie der Seele sich erschließen, erkennbar sein können. Ägyd's unvollständige Ausführung der Lehre vom menschlichen Erkennen Christi findet sich ergänzt bei Thomas von Straßburg,[1] welcher von dem der Seele Christi außer ihrem Schauen in Gott zukommenden Erkennen handelt, und dasselbe mit Thomas Aquinas unter die beiden Habitus eines eingegossenen und erworbenen Wissens subsumirt. Bezüglich des ersteren entscheidet er sich für die in der theologischen Summe des Aquinaten[2] vorgetragene Ansicht von einer Mehrheit diverser Habitus, welche er als eine Berichtigung der entgegengesetzten, von Thomas früher vorgetragenen Meinung[3] betrachtet.

Ähnliche Ergänzungen des vielfach unvollständig ausgeführten, mitunter nur skizzenhaft behandelten dritten Theiles des Sentenzenwerkes Ägyd's sind auch bei anderen Fragen aus Thomas von Straßburg herbeizuziehen. In der Lehre vom menschlichen Willen Christi beschränkt sich Ägydius[4] auf Beantwortung der Frage, ob derselbe zugleich auf Mehreres gerichtet sein konnte. Aus der Antwort geht hervor, daß die Voluntas hier im weitesten Sinne zu verstehen sei, in welchem sie auch die Affectionsfähigkeit der menschlichen Seeleninnerlichkeit in sich schließt. Ägydius will nämlich ersichtlich machen, wie es geschehen konnte, daß Christus zu gleicher Zeit litt und von heiliger Freude erfüllt war; die Simultaneität dieser beiden gegensätzlichen seelischen Empfindungszustände wird als etwas durch besondere Veranstaltung Gottes möglich Gemachtes erklärt.[5] Gott konnte dieß möglich machen, weil es, obschon nach der natürlichen Ordnung

[1] 3 dist. 14, art. 4.

[2] Vgl. Thom. 3 qu. 11, art. 6.

[3] Vgl. Thom. Sentt. 3 dist. 14.

[4] 3 dist. 17, ps. 1, qu. un.

[5] Per Dei potentiam fieri potest, ut illud, quod secundum naturæ cursum alterius est impedimentum, secundum specialem Dei dispensationem fiat alterius non impeditivum. L. c.

der Dinge nicht statthabend, doch nicht an sich schlechthin unmöglich war. Die weiteren Fragen über den menschlichen Willen Christi und dessen Verhältniß zum göttlichen Willen, über seine Befähigung zum verdienstlichen Handeln u. s. w. finden sich nicht bei Ägydius, sondern bei Thomas von Straßburg[1] abgehandelt. Da Ägydius wiederholt den Thomas Aquinas als Doctor communis bezeichnet, so ist von vorneherein zu erwarten, daß hier, wie auch anderwärts, wofern nicht eben eine specielle Anschauungsweise der Doctrina Aegydiana im Spiele ist, die Sätze der thomistischen Doctrin wenigstens formell zur Richtschnur genommen werden.

Der ägydianischen Theologie specifisch eigen sind Ägyd's Ausführungen über den Verdienst- und Heilserwerb Christi. Da Adam in seinem Anfangsstande der Gratia gratum faciens entbehrte, so sind wir durch Christus, der uns durch sein Verdienen diese Gnade erwarb, in einen höheren emporgehoben worden, als der Anfangsstand des ersten Menschen war; uns ist durch Christus, den zweiten himmlischen Menschen, dasjenige zu Theil geworden, was Adam erst durch seine Bewährung im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit errungen haben würde.[2] Der Gnadenstand der Erlösten Christi ist geistiger als der irdische Paradiesesstand der ersten Eltern; er hebt uns zur Gemeinschaft mit den Engeln empor, während Adam nur über die irdische Natur zum Herrn gesetzt war; er rückt uns dem Stande der jenseitigen Vollendung nahe, und verleiht uns eine Freiheit, welcher Adam in seinem Anfangsstande entbehrte.[3] Da aber trotz des uns verliehenen Freiheitsstandes (Joh. 8, 36) noch immer ein Zunder der Sünde in uns sterblichen Zeitmenschen zurückbleibt, dessen unausrottbare Regungen uns nicht zum vollen und ungehemmten geistigen Selbstbesitze gelangen lassen, so bleiben wir nach Gottes Ordnung und Willen für alle irdische Zeit einer äußeren menschlichen Herrschaft unterworfen, deren Machtmittel uns innerhalb der Schranken der uns verliehenen inneren Freiheit zu erhalten haben. Mit dem Eintritte der in Gott

---

[1] 3 dist. 17 et 18.

[2] 3 dist. 18, ps. 1, art. 1 und ps. 2, art. 1.

[3] Adam non erat vere liber, dicente Magistro 2 dist. 29: Poterat stare, sed non poterat pedem movere. Non est autem vere liber, qui potest stare rectus ne cadat, et non potest movere pedem ut proficiat; et quia utrumque facit gratia, non autem fecisset justitia originalis, ideo simpliciter loquendo iste status potest præferri illi. 3 dist. 18, ps. 2, art. 1.

vollendeten Ordnung wird alle menschlich-irdische Herrschaft für immer zu Ende sein (1 Kor. 15, 25).

Ägydius reducirt dasjenige, was wir der Heils- und Erlösungsthätigkeit Christi verdanken, auf sechs Punkte: Befreiung vom Joche der Sündenherrschaft, vollkommene Vergebung, Anfang eines neuen Lebens, Schwächung des Sündenzunders, Anwartschaft der himmlischen Glorie, Beharren im Stande der Gerechtigkeit. Ägydius setzt diese sechs Punkte in innere Beziehung zu sechs vorbildlichen und causativen Thatsachen der Heilandswirksamkeit Christi: Tod,[1] Begräbniß,[2] Auferstehung,[3] Erscheinen des auferstandenen Christus vor seinen Jüngern unter Vorzeigung seiner Wunden,[4] Himmelfahrt,[5] himmlische Unsterblichkeit und Herrschaft Christi.[6] Ägydius reproducirt in der Entwickelung dieser Gedanken die Ergebnisse einer Arbeit, die er der Erklärung des Paulinischen Römerbriefes widmete. Aus Röm. 5, 15 ff. deducirt er, daß die Zahl der von Christus Erlösten größer sei als jene der von Adam mit dem Sündenkeime Inficirten; denn Adam hat durch diese Infection bloß die Kinder geschädiget, Christus aber ist Erlöser der Kinder und der Erwachsenen; Adam schädigte bloß seine Descendenten, Christi Erlösungsthat würde aber in Ansehnng seiner unbegrenzten Dignität auch anderen Menschen, die nicht von Adam abstammen, wenn es solche in anderen Welten gäbe, zu Gute kommen.[7] Ob diese Deduction correct sei und dem Texte des Paulinischen Briefes entspreche, wollen wir hier nicht umständlich besprechen; jedenfalls aber macht sie bemerklich, daß Ägydius und Thomas Aquinas als Theologen nicht von gleicher Währung waren, daher wir uns nicht wundern

[1] Veteris vitæ desertio referenda est ad Christum morientem; quia cum vitam veterem deserimus, Christum morientem, qui hanc vitam mortalem deseruit, imitamur. 3 dist. 19, ps. 1, qu. 1, art. 2.

[2] Sicut Christus in sepulchro jacens quiescebat, sic nos per plenam absolutionem reddimur quiescentes, ut dicamur ex hoc consepulti cum Christo in morte i. e. in peccatorum absolutione, ut Glossa exponit. Ibid.

[3] Sicut ille res urgendo vitam novam inchoavit, sic nos deserentes veterem vitam peccati novo modo vivimus justitiæ. Ibid.

[4] Postquam cum Christo resurgimus et postquam novam vitam inchoamus, debemus cruci esse affixi per fomitis debilitationem. Ibid.

[5] Sicut ille ad coelum ascendit, sic nos per spem et exspectationem ad coelestem patriam et ad coelestem vitam tendimus. Ibid.

[6] Sicut Christus non ulterius morietur sed quod vivit, vivit Deo, sic nos mortui peccato non ulterius ad peccatum redeamus. Ibid.

[7] 3 dist. 19, ps. 1, qu. 2, art. 1.

dürfen, wenn in der Schule der Augustiner-Eremiten selbst von Zeit zu Zeit Stimmen für den unbedingten Anschluß an Thomas verlautbarten.

Die Schwäche der ägydianischen Theologie macht sich vornehmlich in ihrem soteriologischen Theile vernehmbar, welcher in schulmäßiger Form von Ägydius augenscheinlich gar nicht durchgearbeitet wurde. Das Einzige, was er hierin zu leisten sucht, ist dieß, daß er im Anschlusse an bestimmte pauliniſche Stellen den affectiven Habitus des christlichen Erlösungsbewußtseins hervorzubilden sich bestrebt;[1] was er über die Bedeutung des Opfertodes Christi sagt, ist nach seinem dogmatisch-lehrhaften Gehalte angesehen, in seiner Unbestimmtheit und Zerflossenheit nahezu werthlos, indem es lediglich in einer Application der metaphysischen Sätze Ägyd's über das Bonum und Malum auf die Erlösungsthat besteht. Erst Thomas von Straßburg bringt in diese Partien die nöthige Bestimmtheit und Klarheit, obschon sich das von ihm Beigebrachte[2] auf eine möglichst compendiöse Darlegung der Hauptsätze der christlichen Soteriologie beschränkt. Diese Sätze lauten: Obschon das Formalprincip unserer Gerechtigkeit vor Gott die Gratia gratum faciens ist, so ist doch das Leiden Christi oder gemeinhin Christus als Mensch die effective Ursache der Hinwegnahme unserer Schuld, wenigstens in dispositiver Weise; denn die Causa principalis unserer Rechtfertigung ist der dreieinige Gott, die Causa instrumentalis die Sacramente. Das Leiden Christi reichte aus, uns von aller zeitlichen und ewigen Strafe frei zu machen, obschon seine Wirkungen Jenen nicht zu Gute kommen, welche in hartnäckigem Widerstreben Christi Heil ablehnen und nicht Glieder jenes Leibes sein wollen, dessen Haupt Christus ist. Es wäre in Gottes Macht gestanden, uns auf eine andere Weise von unserer Sündenschuld und deren Folgen zu befreien; der Opfertod Christi war jedoch die in jeder Hinsicht angemessenste Weise unserer Erlösung. Wir selbst aber wären ohne irgend ein von Gott verfügtes Rettungsmittel schlechthin unvermögend, aus uns selbst unsere Rettung und Erlösung zu erwirken.

[1] 3 dist. 19, ps. 2, artt. 2 et 3.

[2] 3 dist. 19 et 20.

Zehntes Capitel.

Die Sacramentenlehre der mittelalterlichen Augustiner-Eremitenschule.

Eine Darstellung der Sacramentenlehre der mittelalterlichen Schola Aegydiana liegt im vierten Theile des Sentenzenwerkes des Thomas von Straßburg vor; Ägydius selbst hat einzig über das eucharistische Dogma der Kirche eine besondere Abhandlung hinterlassen.

Zur Charakteristik der Sacramentenlehre des Thomas von Straßburg genüge es, zu sagen, daß sie, ohne den scholastischen Erörterungen der einzelnen Lehrpunkte völlig aus dem Wege zu gehen, doch vornehmlich auf Wiedergabe des kirchlich dogmatischen Lehrstoffes sich beschränkt, und gemeinhin nur die Sententia communis der Theologen zu eruiren und formuliren bestrebt ist. Hiebei wird nun allerdings der Standpunkt der besonderen Schule nicht verläugnet; dieß macht sich indeß, abgesehen von der weiter unten zur Sprache kommenden Auffassung des eucharistischen Dogma, nur in der allgemeinen Theorie über das kirchliche Sacrament bemerkbar. Die Abweichung der Schola Aegydiana vom speculativen Formbegriffe der thomistischen Doctrin bringt es mit sich, daß auch die Ausprägung desselben im Begriffe des kirchlichen Sacramentes bekämpft und abgelehnt wird. Thomas von Straßburg gibt nicht zu, daß die Sacramente durch eine ihnen formaliter inhärirende Kraft die übernatürliche Gnadenwirkung in der Seele des Empfängers zu erzeugen vermöchten;[1] denn dieß hieße so viel, als ihnen ein creatives Vermögen zuschreiben, welches doch einzig nur Gott zukomme. Gott hat allerdings die Verleihung der christlichen Heilsgnade an die Sacramente der Kirche geknüpft, so daß der dieselben Verschmähende der Gnade nicht theilhaft werden kann; daraus folgt aber nur, daß die richtige Willensdisposition eine unerläßliche Bedingung des wirklichen Empfanges der Gnade ist, und in Ermangelung dieser Disposition das Sacrament unwirksam bleibt. Das Sacrament kann sonach nur als gottverordneter Zuleiter

[1] 4 dist. 2, qu. 1, artt. 1 et 2.

der unmittelbar von Gott selbst gespendeten Gnade an den disponirten Empfänger des Sacramentes sein.

Was von der Heiligungsgnade gilt, hat in seiner Weise auch von dem durch gewisse Sacramente zu verleihenden unauslöschlichen Merkmal zu gelten, welches gleichfalls unmittelbar durch Gott selbst der Seele aufgedrückt wird, jedoch so, daß das Sacrament die gottverordnete dispositive Ursache dieser Aufprägung ist.[1] Thomas von Straßburg definirt den sacramentalen Character indelebilis als eine reale Entität, welche der Qualitätskategorie angehört, und zwar so, daß der Taufcharakter unter die erste,[2] der unauslöschliche Charakter der Sacramente der Firmung und Priesterweihe unter die zweite Species der Qualitätskategorie fällt.[3] Der Taufcharakter subjectirt unmittelbar in der Essenz der Seele,[4] der Firmungscharakter im Willen,[5] der Charakter des Sacramentes der Priesterweihe im Intellecte des Empfängers.[6] Nach thomistischer Anschauung kann der Character indelebilis, sofern er die Signirung der Seele zu bestimmten Acten involvirt,[7] nur in einer seelischen Potenz subjectiren,

---

[1] 4 dist. 6, art. 3.

[2] Illud quod est realis et immediata ac sufficiens dispositio ad habitum gratiæ, hoc est in prima specie qualitatis. Character baptismalis est realis, immediata ac sufficiens dispositio ad gratiam, nisi baptizatus voluntarie ponat obicem; ergo etc. 4 dist. 6, art. 1.

[3] Illud quod est potestas a Deo tradita ad principiandum spirituales operationes, videtur pertinere ad secundam speciem qualitatis; sed character traditus in sacramento confirmationis et ordinis est hujusmodi ergo etc. Ibid.

[4] Quando duæ qualitates sic se habent, quod una immediate disponat ad alteram, illæ sunt in eodem subjecto; sed character baptismalis immediate disponit ad gratiam, quæ immediate fundatur in essentia animæ; ergo character baptismalis subjective erit in essentia animæ. 4 dist. 6, art. 2.

[5] Cujus est potentia, ejus est actus. Sed character confirmationis est quædam potentia seu potestas ordinata ad actum bellandi contra adversarios catholicæ fidei, qui quidem actus proprie competit voluntati, secundum quod virtualiter comprehendit virtutem irascibilem; ergo etc. 4 dist. 7, art. 2.

[6] Character ordinis datur homini pro fidelium multiplicatione per doctrinam sanam; sed actus doctrinæ competit homini secundum intellectum; ergo character ordinis, qui est quædam potestas homini collata pro hujusmodi doctrinæ exercitio, debet esse in intellectu. Ibid.

[7] Vgl. Capreol. 4 dist. 3, qu. 1: Character est quoddam signaculum, quo anima insignitur ad suscipiendum vel tradendum ea, quæ sunt divini cultus.

und zwar zufolge der Beschaffenheit jener Acte einzig in der intellectiven Potenz.[1]

Die Ablehnung der thomistischen Lehre von einer den Sacramenten formaliter inhärirenden Kraft zieht ihre Consequenzen nach sich in Bezug auf die Frage, ob in bestimmten Fällen das Sacrament wirklich empfangen worden sei oder nicht. Capreolus[2] lehrt unter Berufung auf Thomas Aquinas, daß in Denjenigen, welche das Sacrament der Taufe oder Firmung bloß zum Scheine (ficte) empfangen, zwar die Wirkung des Sacramentes gehindert werde, das Sacrament selbst aber wirklich als eine übernatürliche Signirung des Empfängers vorhanden sei, deren heilswirkende Kraft beim Wegfall der widerstrebenden Gesinnung sich zu bethätigen beginne. Thomas von Straßburg[3] unterscheidet zwischen einer doppelten Art von Fiction: Vorgeben des nicht vorhandenen Willens, des Sacrament zu empfangn; Mangel der richtigen seelischen Disposition zum heilskräftigen Empfange des Sacramentes trotz des Willens, das Sacrament zu empfangen. Bloß für den letzteren Fall gibt Thomas von Straßburg zu, daß das Sacrament der Taufe und Firmung wirklich empfangen worden sei.

Die Behandlung der Lehren von den einzelnen Sacramenten bietet, vom Sacramente der Eucharistie abgesehen, zu keinen besonderen Wahrnehmungen Anlaß; es wäre nur in Bezug auf die Lehre von der Virtus poenitentiæ hervorzuheben, daß sie in Folge der von Ägydius adoptirten Lehre des Thomas Aquinas von den besonderen Subjecten der moralischen Tugenden mit der thomistischen Behandlung der Virtus poenitentiæ zusammenklingt, was namentlich in der Auffassung der Bußtugend als Gerechtigkeitstugend significant hervortritt.

So bliebe uns denn nur bloß näheres Eingehen auf die ägydianische Theologie des Altarssacramentes übrig, wie dieselbe zunächst von Ägydius selbst dargestellt wird und weiter bei Thomas von Straßburg sich ausgestaltet findet. Ägydius entwickelt seine Lehre vom eucharistischen Sacramente der Kirche in einer Reihe von Theo-

[1] Character ordinatur ad ea quæ sunt divini cultus, qui quidem est quædam fidei protestatio per exteriora signa; et ideo oportet quod character sit in potentia animæ cognitiva, in qua est fides. Ibid.

[2] 4 dist. 6, qu. 2.

[3] 4 dist. 4, art. 3.

remen,[1] welche, fünfzig an der Zahl, die aus ersten theologischen Grundvoraussetzungen abgeleitete und begründete Metaphysik des Altarssacramentes in sich fassen. Den Ausgangspunkt der Entwickelung bildet der Recurs auf die göttliche Allvermöglichkeit, in deren Kraft ein Seiendes in ein bereits vorhandenes anderes Seiendes verwandelt werden kann, somit auch die Brotsubstanz in den bereits vorhandenen Leib Christi. Denn es steht in Gottes Vermögen, auf das Quid der Materie zu wirken, und demzufolge die Materie des Brotes in die Materie des schon vorhandenen Leibes Christi übergehen zu machen. Die Denkmöglichkeit dessen ist darin begründet, daß die Materie an sich und ihrer Wesenheit nach in allen Körperlichen dieselbe ist, und nur so weit sie quantitativ bestimmt wird, der Theilung unterliegt, durch welche jedoch das Wesen der Materie nicht afficirt wird.[2] Wie die Materie des Brotes nicht hinsichtlich ihrer quantitativen Bestimmtheit, sondern nur hinsichtlich ihres derselben entzogenen Quid in die Wesensform des Leibes Christi hineingenommen wird, so geht umgekehrt auch der Leib Christi nicht nach seiner quantitativen Bestimmtheit, sondern nur seiner Substanz nach in den quantitativ bestimmten Raum der ihrem Quid nach in die Wesensform des Leibes Christi hineingenommenen Materie des Brotes ein, so daß die Quantität des Leibes Christi nur concomitanter, nicht aber vi Sacramenti im Sacramente enthalten ist; auch läßt sich nur unter dieser Voraussetzung die numerische Identität des himmlischen Leibes Christi und des im Sacramente gegenwärtigen Leibes Christi wahren.[3] Die weiteren

[1] Theoremata de corpore Christi. Mit Ägyd's Quodlibeticis zusammen abgedruckt (beigegeben ist am Schlusse auch noch Occam's Tract. de Sacr. Altar.), Venedig, 1502.

[2] Agens naturale, quia solum immediate attingit materiam ut est quanta, solum immediate attingit hanc materiam, ut ab omni alia materia differt; et quia ab aliquibus, ut sunt differentia, solum differentia possunt educi, non potest naturale agens facere, quod illa eadem forma numero perficiat hanc materiam, quæ perficit aliam, propter quod non potest unam materiam in aliam convertere. Deus autem, qui immediate attingit materiam, ut est quid, cum materia sic accepta ab alia materia non differat, quamcunque formam numero potest inducere in materiam unam, potest etiam inducere in aliam. Theor. 1.

[3] Si convertitur res in aliquid præexistens, utputa hæc aqua in hunc ignem actu præexistentem, si non solum substantia converteretur in substantiam, sed quantitas in quantitatem, esset ignis in quem facta est conversio, secundum dimensiones proprias, ubi existit aqua. Videtur, ut ad propositum

Consequenzen hieraus sind, daß der Leib Christi im Sacramente nicht localiter und circumscriptive vorhanden ist, obschon er zu der, von der zurückbleibenden Quantität des substanziell nicht mehr vorhandenen Brotes circumscribirten Örtlichkeit in einem determinirten Verhältniß steht.[1] Da der eucharistische Leib Christi nicht localiter in der Brotsgestalt gegenwärtig ist, so steht er als im Sacramente gegenwärtiger außerhalb der Kategorie des Situs oder der Positio, was indeß nicht hindert, daß er mit dem zufolge seiner selbsteigenen Quantitativität gegebenen Ordnungsverhältniß seiner Theile, welches einen Situs oder eine Positio als besondere Species der Quantität in sich schließt, auch im Sacramente gegenwärtig sei.[2] Hieraus ergibt sich ein Zusammensein der Dimensionen des Leibes Christi mit den Dimensionen der nach der Verwandlung zurückbleibenden Brotsgestalt; ein solches Zusammensein ist möglich, weil die Substanz des Leibes Christi nicht durch Vermittelung seiner Quantität, diese vielmehr nur in Folge der

spectat, cum panis in corpus Christi convertitur, esset localiter et secundum dimensiones proprias corpus Christi in altari, ubi prius existebat panis substantia. Cum ergo ex alio et alio loco sumatur alia et alia individuatio, si poneretur corpus Christi esse in altari secundum dimensiones proprias, quia ibi esset ut in loco, non esset idem corpus numero, nec idem individuum corpus Christi, quod est in coelo et quod est in altari. Theor. 2.

[1] Corpus Christi, ut est sub sacramento, aliquo modo determinatur ad locum, quia dimensiones panis, per quas in altari ponitur, sunt quid finitum, et non sunt sua substantia; non tamen diffinitur loco, quia non est in altari secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis. Theor. 5.

[2] Sicut qualitates duplicem comparationem habent, unam ad subjectum, secundum quam competit eis dare esse, aliam ad objectum sive ad exteriora, secundum quam sunt principia actionum et ratio vel causa agendi, utputa calor per comparationem ad subjectum dat esse calidum, prout vero comparatur ad calefactibile, est calefaciendi principium: sic etiam quantitas, prout comparatur ad subjectum, competit ei dare esse, prout vero ad exteriora comparatur, est ratio, quare aliquid sit in loco. Sicut ergo, si calidum non comparetur ad calefactibile per calorem, et non esset calor medium inter calefactibile et calefaciens, calor sic daret suo subjecto esse calidum, quod non esset calefaciendi principium .... sic corpus quantitatem habens, si non comparetur per quantitatem nisi ad illud, in quo existit, consequens esset, quod quantitas suo subjecto daret esse quantum, quod tamen per eam ibi localiter non esset. Cum ergo habitum sit, quantitatem corporis Christi non esse in sacramento ex vi sacramenti .... oportet quantitatem propriam, quæ suum subjectum non deserit, ibi esse; propter quod apparet verum esse, quod communiter dicitur, Christum sub hostia esse quantum non quantitative. Theor. 6.

Präsenz der Substanz des Leibes Christi concomitanter im Sacramente enthalten ist.[1] Denn nur sofern die Körpersubstanzen durch Vermittelung ihrer Quantität einen bestimmten Ort einnehmen, können nicht zwei Körper in einem und demselben Raume sein, indem die Dimensionen des einen den Dimensionen des anderen Widerstand leisten. Mit dem Hinwegfalle dieses Widerstandes wird es möglich, daß nicht bloß zwei, sondern unendlich viele Körper denselben Ort einnehmen können, daß ferner ein großer und ein kleiner Körper denselben Raum einnehmen können. In Folge dessen kann in einem und demselben Raumtheile der Hostie der ganze Leib Christi vorhanden sein; und da dieß von jedem einzelnen Theile der Hostie gilt, so ist der Leib Christi als ganzer in jedem Theile der Hostie vorhanden. Man kann aber nicht sagen, daß er unendlich viele Male im Raumquantum der Hostie gegenwärtig wäre; denn seine Gegenwart tritt an die Stelle der Substanz des Brotes, für deren Vorhandensein in der Wirklichkeit ein denknothwendiges Minimum in re, unter welches nicht herabgegangen werden kann, die absolute Bedingung ist.[2] Und eben so ist es Seitens des Leibes Christi, dessen Quantität concomitanter im Sacramente vorhanden ist, undenkbar, daß er als ganzer in einem untheilbaren Raumpunkte der Hostie zugegen sein sollte.[3] Das Zugleichsein aller Theile des Leibes in jedem discreten Raumtheile der Hostie, in welchem der ganze Christus gegenwärtig ist, schließt ein Ordnungsverhältniß der einzelnen Theile des Leibes zum Orte der sacramentalen Gegenwart aus. Die Theile des Leibes Christi sind in der Hostie Ratione totius vorhanden, nicht aber umgekehrt das Ganze des Leibes Ratione partium; das Ordnungsverhältniß

[1] Sicut absque implicatione contradictionis potest esse calidum absque eo quod calefaciat, et calor potest dare esse calidum absque eo, quod sit calefaciendi principium, sic et dimensiones poterunt dare esse quantum absque eo quod dimensionibus aliis resistant. Theor. 7.

[2] Licet Christus sit totus in tota hostia et totus in quælibet parte hostiæ, tamen quia non est in partibus hostiæ, ut sunt quid continuum, sed est in talibus partibus, ut potest ibi reservari species et substantia panis, quæ non sunt infinitæ sed finitæ, partes ergo hostiæ, in quibus per se existit totus Christus, non erunt infinitæ sed finitæ. Theor. 10.

[3] Demzufolge will Ägydius auch den Vergleich der vervielfältigten Gegenwart Christi im Raume der Hostie mit der Vervielfältigung des Bildes eines Objectes in jedem Punkte des Spiegels nur beziehungsweise verstanden wissen. Theor. 13.

derselben untereinander wird durch das Verhältniß zum Orte der sacramentalen Gegenwart gar nicht berührt. Fällt auch Haupt, Hand und Fuß des Leibes Christi in denselben Raum eines bestimmten Theiles der Hostie, so bleiben sie doch im Verhältniß zu einander, was sie sind und für das Ganze des Leibes zu bedeuten haben. Wenn selbst eine Verkehrung der räumlichen Ordnung der Theile eines organischen Ganzen das seiner Natur nach Obere und seiner Natur nach Untere seiner Bedeutung nicht berauben kann,[1] so wird um so weniger die bloße Simultaneität in demselben Raumtheile ohne Umkehrung der räumlichen Ordnung die zusammenseienden Theile ihrer natürlichen Ordnung berauben.

Der eucharistische Christus kann von keinem leiblichen Auge geschaut werden, da alle Bedingungen der Sehbarkeit fehlen, sei es, daß man das Object,[2] den Modus[3] oder das Medium der Gesichtswahrnehmung[4] in's Auge fasse. Noch weniger als uns, kann der eucharistische Christus sich selbst Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein, da nicht einmal von Seite seines Sehorgans die Bedingungen

---

[1] Si volumus accipere superius et inferius in plantis secundum ordinem partium ad totum, radices sunt ibi superius, et rami inferius; quia os in animalibus est in capite, et os est superior pars animalis. In universo autem est e converso; nam cum radices sint in terra fixæ, et secundum locum et secundum ordinem universi radices sunt inferius et rami superius. Est ergo homo, sicut Plato dicebat, platanus sive planta inversa. Si quis verteret hominem, quod caput haberet versus terram, et pedes elevatos in altum, licet caput esset inferius secundum locum, tamen superius esset secundum ordinem ad totum. Theor. 12.

[2] Si corpus Christi existens in hostia deberet agere in visum, immediate moveret visum substantia, et mediante substantia moveret visum quantitas, et mediante quantitate qualitas, et esset ibi totus motus contrarius modo, quem videmus in actione sensibilium, quod stare non potest. Imo cum substantia sit sensibilis omnino per accidens et immediate non possit agere in sensum, et etiam cum quantitas per se, nisi qualitas intercidat media, non possit movere sensum, patet ex parte ipsius objecti sensibilis, quod Christus existens sub hostia nec visu nec alio sensu sentiri potest. Theor. 15.

[3] Modus agendi in visum est per modum pyramidis ... Christus non existens in hostia modo extenso, quia non est totus Christus in tota hostia et pars in parte, sed est totus in tota et totus in qualibet parte. Quod autem sic se habet alicubi, non potest esse basis pyramidis. Ibid.

[4] Christus ut est in hostia, nullo modo attingit immediate aerem, sed dimensiones hostiæ immediate aerem attingunt; ergo ipsa hostia vel ipsæ dimensiones panis poterunt percipi visu. Ibid.

hiefür vorhanden sind.[1] Christus sieht sich als den im Sacramente Gegenwärtigen nur darum und insofern, als er außer dem Sacramente im Himmel gegenwärtig, und das leibliche Schauen des eucharistischen Christus mit dem Schauen des im Himmel thronenden verklärten Menschensohnes numerisch dasselbe ist.[2] Wir sterbliche Zeitmenschen können den eucharistischen Christus nicht einmal geistig sehen, weil unsere intellective Erkenntniß der Dinge auf dem Grunde der sinnlichen Anschauung steht und in sinnlichen Vorstellungen sich vermittelt, welchen der eucharistische Christus völlig entrückt ist. Anders verhält es sich bei den leiblosen Engelwesen, welche unmittelbar die Wesenheiten der Dinge schauen, und somit auch den unter Brotsgestalt latenten eucharistischen Christus unmittelbar appercipiren. Der wunderbare Modus der Gegenwart Christi im Sacramente entzieht sich allerdings ihrem natürlichen Erkennen; sie vermögen denselben eben so wenig zu begreifen, als das dem Bereiche der Übernatur angehörige göttliche Hervorbringen der Dinge aus Nichts.

Unser rationales Verständniß der sacramentalen Gegenwart Christi ist ausschließlich ein vergleichungsweises; es vermittelt sich uns im Zusammenhalte des sacramentalen Präsenzmodus Christi mit dem Präsenzmodus der Species intentionales in ihren Medien, und der geistigen Substanzen in den von ihnen eingenommenen Orten. Der Präsenzmodus der letzteren nähert sich dem sacramentalen Präsenzmodus Christi mehr an, als jener der intentionalen Species in ihren Medien. Die Farbe ist zwar als ganze im ganzen Medium (Luftraum zwischen Auge und Object) und in jedem Theile desselben vorhanden; während aber die Theile des Leibes Christi nur mediante

---

[1] Cum quiditas et substantia creata consideratur sine quanto et sine quali, nec consideratur ut activa nec ut passiva. Si igitur omnia accidentia corporis Christi sunt in hostia mediante substantia, Christus ratione, qua est in hostia, nec immutabit nec immutabitur, nec videbit nec videbitur. Theor. 16.

[2] Cum Christus ut est in coelo seipsum videat, et oculus Christi suscipiat speciem Christi ut est in coelo, quia oculus Christi est in hostia, et est idem oculus Christi qui est in coelo et in hostia, species illa visibilis, quæ est in oculo existente in coelo, est in oculo ejus existente in hostia. Non ergo Christus se videt in hostia, quod membra ejus, ut in hostia existunt, possunt speciem suam imprimere in oculum Christi, sed quia oculus Christi existens extra hostiam suscipit similitudinem membrorum Christi; ideo ex naturali concomitantia illa species et illa similitudo habet esse in illo oculo in hostia existente, propter quod potest se in hostia videre. Theor. 17.

toto corpore in der Hostie vorhanden sind, ist umgekehrt das Ganze der Farbe unter Vermittelung aller Theile desselben im Medium vorhanden. Ferner vervielfältiget sich die Farbe im Medium secundum situm, indem nur unter dieser Bedingung das Bild im Spiegel situaliter erscheinen kann; Christus ist aber in keinerlei Weise situaliter in der Hostie vorhanden. Die geistigen Wesenheiten sind im Unterschiede von den Species intentionales allüberall, wo sie sind, ratione totius und nirgends situaliter. Der sacramentale Präsenzmodus Christi reicht jedoch über den Präsenzmodus der geistigen Substanz dadurch hinaus, daß der eucharistische Leib Christi weder in toto, noch in seinen Theilen durch die Brotsgestalt, in welcher er sich darstellt, begrenzt wird,[1] während die spirituelle Substanz als untheilbare zwar nicht in ihren gar nicht vorhandenen Theilen durch das Sein an einem bestimmten Orte begrenzt werden kann, wol aber als tota durch ihr Sein daselbst abgegrenzt ist;[2] die intentionelle Species hingegen ist in beiderlei Beziehung, sowol als ganze wie auch in ihren Theilen durch ihr Sein im Medium abgegrenzt und bestimmt.[3]

Die weiter folgenden Erörterungen[4] Ägyd's beziehen sich auf den Modus der Conversion der Brotsubstanz in jene des Leibes Christi. Es handelt sich darum zu zeigen, daß, wenn auch nur die Materie des Brotes in die Materie des Leibes Christi verwandelt werde, von einer wirklichen Transsubstantiation, von der Verwandlung eines Körpers in einen anderen gesprochen werden könne. In Bezug auf das zu verwandelnde Brot liegt dieß offen da; die Substanz des

[1] Corpus Christi non diffinitur in partibus hostiæ; est enim in qualibet parte hostiæ totus Christus, propter quod, cum est in una parte hostiæ, non desinit esse in alia, sicut etiam non diffinitur in tota hostia, quia simul et semel potest esse in diversis hostiis, et cum est in una hostia, non desinit esse in alia. Theor. 21.

[2] Substantia spiritualis non diffinitur in partibus, quia anima rationalis est in qualibet parte corporis tota, et cum est in una parte, non desinit esse in alia. Sic et angelus est totus in qualibet parte corporis, in quo operatur primo. Diffinitur tamen spiritualis substantia in toto, quia una anima non potest esse in diversis corporibus, et unus angelus non potest simul esse in pluribus locis. Ibid.

[3] Intentiones colorum diffiniuntur in partibus et in toto; nam illa eadem intentio coloris numero, quæ est una in una parte aeris, non est in alia, et multo magis illa eadem intentio coloris numero, quæ est in uno toto, non est in alio. Quicquid enim diffinitur in partibus, diffinitur in toto. Ibid.

[4] Theor. 26—34.

Brotes ist nicht mehr vorhanden, wenn die Materie desselben Materie des Leibes Christi geworden ist. Die organisirte Materie des Leibes Christi ihrerseits kann und muß im Gegensatze zur menschlichen Seele Christi als Körper genommen werden. Sofern also die Materie des Brotes in die Materie des Leibes Christi verwandelt wird, hat in der That die Verwandlung eines Körpers in den anderen statt. Die Transsubstantiation ist ihrem Wesen nach als eine Conversio totius in totum zu fassen; die unter dem Modus quantitativus gedachte Materie des Leibes Christi ist zufolge ihrer Ausgedehntheit ein aus Theilen bestehendes Totum, daher es nicht nothwendig ist, sie durch eine Forma corporeitatis ergänzt werden zu lassen, auf daß eine wirkliche Körperlichkeit vorhanden sei. Ägydius erklärt sich ausdrücklich gegen eine von der Wesensform des Körperdinges zu unterscheidende Forma corporeitatis,[1] und hält dafür, daß die Annahme einer Mehrheit von Formen im Brote und im Leibe Christi die Denkbarmachung der Transsubstantiation nicht erleichtern, sondern vielmehr erschweren würde.[2] Man sagt wol, wenn das Brot nur Eine Form habe, so müßte diese in Kraft der Transsubstantiation in die Materie des Leibes Christi übergehen; es sei jedoch undenkbar, daß die Form in Materie verwandelt werden könne. In diesem Einwande

---

[1] Cum partes materiæ sint aliæ a partibus extensionis, extensio competens materiæ consideratæ secundum suas partes non dicit aliquam essentiam superadditam materiæ, sed solum nominat modum quemdam, quem accipit materia, eo quod est quantitatis subjectum, propter quod extensio sic accepta accidit materiæ, et est aliquid receptum in essentia materiæ .... Et quia quicquid extenditur, est totum quoddam, quia extensio requirit partes, ex quibus constituitur extensum, patet bene dictum esse, quod sola essentia materiæ, quæ de se quid indivisibile nominat vel dicit, prout ei competit quidam modus quantitativus absque additione alterius essentiæ, totum quoddam nominari potest. Theor. 29.

[2] Si ponamus multas formas in composito, et substantia panis convertitur in corpus Christi, quia materia convertitur in materiam et forma in formam, ideo tota substantia panis convertitur in corpus, quod dicit aggregatum ex materia et forma, constat quod corpus sic acceptum prædicatur de composito .... Si ergo panis convertitur in aggregatum ex materia et forma, cum tale corpus sit Christus, quia convertitur in aggregatum ex materia et forma, cum tale corpus sit Christus, eo quod Christus est homo, et omnis homo est corpus accipiendo corpus ut est genus, et ut dicitur compositum ex materia et forma, possemus dicere, quod panis est conversus in Christum et quod est conversus in hominem, quod falsum est. Theor. 34.

wird übersehen, daß die aus der Potenzialität der Materie educirten Formen virtuell in der Materie enthalten sind, so daß unter einem gewissen Gesichtspunkte Materie und Form zusammen nicht mehr besagen, als die bloße Materie ohne Form.[1] Wenn man ferner einwendet, daß die Materie nur zufolge des Ausgedehntseins Körper genannt werden könne, hiemit aber, da sie an sich untheilbar und unausgedehnt sei, der Begriff der Materie aus der Kategorie der Substanz in jene der Quantität übertragen werde, so ist zu erwidern, daß eine unter eine bestimmte Kategorie fallende Res immerhin auch den Modus einer anderen Kategorie an sich haben könne.[2]

Ägyd's Anschauung vom Transsubstantiationsmodus des in Christi Leib zu verwandelnden eucharistischen Brotes ist auch jene des Thomas von Straßburg,[3] welcher sie im Gegensatze zu den abweichenden Anschauungen des Duns Scotus und anderer später folgender Lehrer als die einzig richtige vertritt. Er stellt mit Ägydius[4] einen dreifachen Begriff vom Körper auf, der auf den Leib Christi angewendet, eine dreifache Auffassung des Transsubstantiationsmodus zuläßt. Man kann den Körper als etwas unter die Quantitätskategorie Fallendes fassen,

---

[1] Esse quod extrahitur de aliquo, est aliquo modo in eo, de quo extrahitur. Formæ ergo aliquo modo sunt in materia, antequam de materia educantur, cum possint extrahi et educi de materia. Possumus ergo aliquo modo dicere, quod materia sit potentia et virtute totum. In potentia enim passiva materiæ est forma educibilis de ipsa, quæ composita materiæ facit totum; igitur uno modo materia et forma sunt plus quam materia solum; alio modo materia et forma quodammodo non sunt quam materia solum .... Cum substantia panis convertitur in corpus Christi, ibi panis substantia non habet rationem activi sed passivi; fit enim hoc virtute divina, respectu cujus cuncta creata non habent rationem activi sed passivi. Theor. 32.

[2] Sicut, quod est secundum rem quale vel quantum, potest habere quemdam modum relativum, sic quod secundum rem est quid, potest habere quemdam modum quantum; et quod est secundum rem substantia, potest habere quemdam modum accidentalem et e converso. .... Materia ergo, quæ est in Christo, licet esse non possit in alio prædicamento quam in prædicamento substantiæ, potest tamen ei competere quidam modus quantitativus. Theor. 27.

[3] 4 dist. 3, art. 2.

[4] Vgl. Aegyd. Theor. 26: Corpus potest tripliciter sumi: Uno modo corpus est ipsæ tres dimensiones; secundo modo nominat compositum ex materia et forma corporeitatis; tertio corpus dicit ipsam materiam .... Corpus tertio modo sumi potest, secundum quod nominat materiam organizatam, quæ est sub forma animalis, et informatur ab anima.

für welchen Fall der Begriff der Körperlichkeit mit der dreifachen Ausdehnung zusammenfällt. In diesem Sinne wird der sacramentale Leib Christi von Occam aufgefaßt, und darnach auch der Begriff der Transsubstantiation geformt. Ein zweiter Begriff des Körperlichen ist jener, welchem gemäß der Körper als Compositum aus Materie und Form gefaßt wird; mit Rücksicht auf diesen Begriff wird der Transsubstantiationsmodus nicht bloß von Duns Scotus und seinen Anhängern, sondern gemeinhin von den englischen Theologen bestimmt. Der dritte Begriff des Körperlichen ist jener der Materie unter dem Modus der Quantität, wie Ägydius den sacramentalen Leib Christi als etwas von der informirenden Seele Unterschiedenes verstanden wissen will. Den Einwendungen des Duns Scotus gegenüber bemerkt Thomas von Straßburg, daß der Modus quantitativus zwar der Sache nach, nicht aber dem Begriffe nach mit der Materie, welcher er accidirt, identisch sei; daher man nicht sagen könne, daß nach Ägyd's Lehre das Brot, statt in den Leib Christi, bloß in die Materie des Leibes Christi verwandelt würde. Eben so wenig kann der Einwand Platz greifen, Ägydius fasse den Leib Christi bloß als mathematische Körperlichkeit, somit als eine accidentelle Bestimmtheit des Corpus naturale, wonach statt der Transsubstantiation bloß eine Conversio in accidens statthätte. Damit, daß der Leib präcise als Quantum gefaßt wird, will durchaus nicht von seinen natürlichen Qualificationen abstrahirt werden; zudem ist er Corpus naturale in Folge seiner substanziellen Form, von welcher er aber eben als ein specifisch dem Modus quantitativus Unterstelltes unterschieden werden muß. Die der selbsteigenen Ansicht des Duns Scotus gewidmete Widerlegung läuft auf eine Reproduction jener Gründe hinaus, durch welche die Unthunlichkeit einer Annahme mehrerer Wesensformen des animalisch Lebendigen gezeigt zu werden pflegt. Der Ansicht Occam's gegenüber bringt Thomas von Straßburg vor Allem auf die Auseinanderhaltung von Quantität und Substanz. Occam wendet ein, daß für diesen Fall Substanz und Quantität neben einander coexistiren könnten, ohne daß die Substanz durch die Quantität informirt würde; demzufolge wäre dann die Substanz eine Quanta durch sich selbst ohne eine zu ihr hinzutretende Quantität. Thomas erwidert, daß Letzteres im Altarssacrament thatsächlich statthabe, indem die Substanz des Leibes Christi mit der zurückbleibenden Quantität des verwandelten Brotes zusammen sei, ohne durch sie informirt zu werden. Die Nichtbeachtung dieses

Umstandes deute darauf hin, daß Occam von der sacramentalen Gegenwart des Leibes Christi eine unrichtige Vorstellung habe; er denkt sich diese Gegenwart durch die Quantität des Leibes Christi vermittelt, und glaubt demzufolge, daß die Substanz des Leibes Christi als ausgedehnte und in räumlich neben einander bestehenden Theilen im Sacramente gegenwärtig sei. Er stellt sich demnach vor, die Quantität des eucharistischen Leibes Christi coexistire mit der zurückgebliebenen Quantität des Brotes in solcher Weise, daß wie das Totum dem Totum, so auch die Theile des einen Totum jenen des anderen Totum entsprechen.

Nur in Einem Punkte weicht Thomas von Straßburg von der Ägydianischen Doctrin ab. Während nämlich Ägydius[1] lehrt, daß von den nach der Wesensverwandlung zurückbleibenden Accidenzen des Brotes einzig die Quantität ohne Subject existiren könne, und darum eine specifische Eignung dafür habe, Subject aller übrigen zurückgebliebenen Accidenzen des Brotes zu sein, behauptet Thomas,[2] daß jedes absolute Accidens ohne ein geschöpfliches Subject müsse existiren können, da es Gottes nicht unwürdig sei, dasselbe durch seine active Macht zu erhalten und zu tragen, obschon es undenkbar wäre, daß er den passiven Träger desselben abgäbe. Es sei ferner nicht einzusehen, weßhalb gerade nur die Quantität ohne Subject sollte existiren können, und nicht auch die Qualität, da ja diese etwas in ihrer Art Vollkommeneres sei, als die Quantität.[3] Auch die specifische Eignung der Quantität zum Träger der übrigen Accidenzen wird von Thomas nicht zugegeben; die Quantität sei nicht das specifische Princip der Individuirung der Species, da Gott auch mehrere Engelwesen derselben Species schaffen könnte, welche, weil unkörperlich, nicht durch Vermittelung der Quantität zu Individuen derselben Species gemacht sein könnten. Die vom Leibe getrennte Seele bleibt, obwol sie nicht Quanta ist, doch eine Individua, d. i. eine von allen anderen Menschenseelen unterschiedene singuläre Existenz. Während also Ägydius alle

[1] Theor. 36—39.

[2] 4 dist. 12, qu. 1, art. 1.

[3] Sicut forma substantialis est perfectior materia, sic accidentia compositum consequentia ratione formæ sunt perfectiora his, quæ sequuntur compositum ratione materiæ ... Illud quod est perfectissimo similius, hoc videtur esse perfectius; sed qualitas est perfectissimo, puta ipsi Deo, similior quam quantitas. L. c.

für welchen Fall der Begriff der Körperlichkeit mit der dreifachen Ausdehnung zusammenfällt. In diesem Sinne wird der sacramentale Leib Christi von Occam aufgefaßt, und darnach auch der Begriff der Transsubstantiation geformt. Ein zweiter Begriff des Körperlichen ist jener, welchem gemäß der Körper als Compositum aus Materie und Form gefaßt wird; mit Rücksicht auf diesen Begriff wird der Transsubstantiationsmodus nicht bloß von Duns Scotus und seinen Anhängern, sondern gemeinhin von den englischen Theologen bestimmt. Der dritte Begriff des Körperlichen ist jener der Materie unter dem Modus der Quantität, wie Ägydius den sacramentalen Leib Christi als etwas von der informirenden Seele Unterschiedenes verstanden wissen will. Den Einwendungen des Duns Scotus gegenüber bemerkt Thomas von Straßburg, daß der Modus quantitativus zwar der Sache nach, nicht aber dem Begriffe nach mit der Materie, welcher er accidirt, identisch sei; daher man nicht sagen könne, daß nach Ägyd's Lehre das Brot, statt in den Leib Christi, bloß in die Materie des Leibes Christi verwandelt würde. Eben so wenig kann der Einwand Platz greifen, Ägydius fasse den Leib Christi bloß als mathematische Körperlichkeit, somit als eine accidentelle Bestimmtheit des Corpus naturale, wonach statt der Transsubstantiation bloß eine Conversio in accidens statthätte. Damit, daß der Leib präcise als Quantum gefaßt wird, will durchaus nicht von seinen natürlichen Qualificationen abstrahirt werden; zudem ist er Corpus naturale in Folge seiner substanziellen Form, von welcher er aber eben als ein specifisch dem Modus quantitativus Unterstelltes unterschieden werden muß. Die der selbsteigenen Ansicht des Duns Scotus gewidmete Widerlegung läuft auf eine Reproduction jener Gründe hinaus, durch welche die Unthunlichkeit einer Annahme mehrerer Wesensformen des animalisch Lebendigen gezeigt zu werden pflegt. Der Ansicht Occam's gegenüber bringt Thomas von Straßburg vor Allem auf die Auseinanderhaltung von Quantität und Substanz. Occam wendet ein, daß für diesen Fall Substanz und Quantität neben einander coexistiren könnten, ohne daß die Substanz durch die Quantität informirt würde; demzufolge wäre dann die Substanz eine Quanta durch sich selbst ohne eine zu ihr hinzutretende Quantität. Thomas erwidert, daß Letzteres im Altarssacrament thatsächlich statthabe, indem die Substanz des Leibes Christi mit der zurückbleibenden Quantität des verwandelten Brotes zusammen sei, ohne durch sie informirt zu werden. Die Nichtbeachtung dieses

Umstandes deute darauf hin, daß Occam von der sacramentalen Gegenwart des Leibes Christi eine unrichtige Vorstellung habe; er denkt sich diese Gegenwart durch die Quantität des Leibes Christi vermittelt, und glaubt demzufolge, daß die Substanz des Leibes Christi als ausgedehnte und in räumlich neben einander bestehenden Theilen im Sacramente gegenwärtig sei. Er stellt sich demnach vor, die Quantität des eucharistischen Leibes Christi coexistire mit der zurückgebliebenen Quantität des Brotes in solcher Weise, daß wie das Totum dem Totum, so auch die Theile des einen Totum jenen des anderen Totum entsprechen.

Nur in Einem Punkte weicht Thomas von Straßburg von der Ägydianischen Doctrin ab. Während nämlich Ägydius[1] lehrt, daß von den nach der Wesensverwandlung zurückbleibenden Accidenzen des Brotes einzig die Quantität ohne Subject existiren könne, und darum eine specifische Eignung dafür habe, Subject aller übrigen zurückgebliebenen Accidenzen des Brotes zu sein, behauptet Thomas,[2] daß jedes absolute Accidens ohne ein geschöpfliches Subject müsse existiren können, da es Gottes nicht unwürdig sei, dasselbe durch seine active Macht zu erhalten und zu tragen, obschon es undenkbar wäre, daß er den passiven Träger desselben abgäbe. Es sei ferner nicht einzusehen, weßhalb gerade nur die Quantität ohne Subject sollte existiren können, und nicht auch die Qualität, da ja diese etwas in ihrer Art Vollkommeneres sei, als die Quantität.[3] Auch die specifische Eignung der Quantität zum Träger der übrigen Accidenzen wird von Thomas nicht zugegeben; die Quantität sei nicht das specifische Princip der Individuirung der Species, da Gott auch mehrere Engelwesen derselben Species schaffen könnte, welche, weil unkörperlich, nicht durch Vermittelung der Quantität zu Individuen derselben Species gemacht sein könnten. Die vom Leibe getrennte Seele bleibt, obwol sie nicht Quanta ist, doch eine Individua, d. i. eine von allen anderen Menschenseelen unterschiedene singuläre Existenz. Während also Ägydius alle

[1] Theor. 36—39.

[2] 4 dist. 12, qu. 1, art. 1.

[3] Sicut forma substantialis est perfectior materia, sic accidentia compositum consequentia ratione formæ sunt perfectiora his, quæ sequuntur compositum ratione materiæ ... Illud quod est perfectissimo similius, hoc videtur esse perfectius; sed qualitas est perfectissimo, puta ipsi Deo, similior quam quantitas. L. c.

dem Gesichtspunkte einer auch anders sein könnenden Anordnung Gottes, bei welcher natürlich jene ideellen Bezüge hinwegfallen würden, ansieht. Thomas von Straßburg tritt daher ausdrücklich für die Ägydianische Auffassung des Transsubstantiationsactes gegen die thomistische ein,[1] welcher er zur Last legt, daß ihr zufolge die menschliche Seele Christi nicht concomitanter, sondern primo et principaliter im Sacramente gegenwärtig sein müßte, was doch Thomas ausdrücklich verwerfe, wie er sich weiter auch gegen eine Mehrheit von Wesensformen im Menschen erkläre, während doch eine Verwandlung von Materie und Form des Brotes in die Substanz des Leibes Christi nur unter Annahme jener Mehrheit von Wesensformen denkrichtig festgehalten werden könne.

Ägyd's Abgehen von der thomistischen Auffassung des Transsubstantiationsactes ist eine letzte Consequenz seiner von Thomas Aquinas abweichenden Anschauung von den Universalien. Das Universale in seinem dreifachen Sein ante rem, in re und post rem ist ihm etwas Anderes, als es dem englischen Lehrer ist; er läßt es in der objectiven Wirklichkeit und im subjectiven Denken unmittelbarer durchbrechen als Thomas, und verschmäht in seiner Hingegebenheit an ein unentwickeltes passivistisches Vernunftdenken jene rationalen Vermittelungen, deren Thomas die intellective Intuition für nöthig erachtete, um dieselbe in ein wirkliches Scire umzusetzen, obschon dasselbe nach Thomas auf dem Gebiete der supranaturalen Heilswirklichkeit nicht als Selbstwissen, sondern als Theilhaben an der Scienz Gottes und der Seligen zu gelten hat. Er erkennt also auch in der eucharistischen Präsenz Christi eine den menschlichen Intellect zu gotterleuchteter, tiefsinniger Meditation erhebende Theophanie, während Ägydius dabei stehen bleibt, in ihr ein unserem Intellecte unbegreifliches Wunder der göttlichen Allmacht anzustaunen.[2]

---

[1] 4 dist. 11, ps. 1, art. 2.

[2] Dicimus quod facta conversione accidentia panis absque subjecto subsistant; tamen non possumus intelligere accidens non intellecto subjecto. Vere ergo est laudandus et venerandus ille supremus summus omnipotens, cui multa sunt possibilia, quæ intellectu capere non valemus. Theor. 41.

Eilftes Capitel.

Die Moral und Gesellschaftslehre des Ägydius Romanus; Vergleichung letzterer mit jener des Thomas Aquinas.

Aus dem von dem gelehrten Augustiner-Eremiten Angelus Rocca abgefaßten Verzeichniß der Schriften Ägyd's geht hervor, daß Ägydius sich mit commentatorischen Arbeiten über die Ethik, Ökonomik und Politik des Aristoteles beschäftigte. Den aus diesen Studien geschöpften geistigen Erwerb übertrug er in sein Werk de regimine principum,[1] welches seinem königlichen Zögling, dem nachmaligen König Philipp IV von Frankreich gewidmet war, und sich über das gesammte, von jenen drei aristotelischen Werken umfaßte Gebiet der praktischen Lebensthätigkeit verbreitet. Die theologische Ergänzung hiezu bilden die handschriftlich existirenden drei Bücher de potestate ecclesiastica, aus welchen Ch. Jourdain einen Auszug geliefert hat.[2] Als Ergänzung und gewisser Maßen als Correlat des ersteren Werkes ist jenes von der kirchlichen Gewalt anzusehen, sofern in diesem die gesammte gesellschaftliche Ordnung unter dem christlich-kirchlichen Gesichtspunkte in's Auge gefaßt wird, während es sich in jenem ersteren um dasjenige handelt, was vom Standpunkte der natürlichen Vernunft und auf Grund der aus dem Alterthum überkommenen philosophischen Überlieferung über das normale sittliche Verhalten und über die richtige Ordnung im häuslichen und gemeinen Wesen feststeht.

Obschon Ägyd's Werk de regimine principum ganz bestimmter, durch die Zeitstellung des Verfassers beeinflußter Anschauungen über das Wesen der staatlichen und bürgerlichen Gemeinschaft nicht entbehrt, und namentlich auf die mit der Idee eines bereits entwickelten Erb-

[1] Aegydii Columnæ Romani de regimine principum libri tres. Per Fratrem Hieronymum Samartanium Senensem recogniti etc. Rom, 1607.

[2] Im Journal général de l'instruction publique, 24 et 27 février 1858. Vgl. auch Ch. Jourdain's Philosophie de St. Thomas d'Aquin (Paris, 1858) II, p. 27 f.; ferner Janet, histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale (Paris, 1872; 2 edit.) I, p. 449 ff.

königthums gegebenen Verhältniſſe des damaligen franzöſiſchen Feudalſtaates entſchieden Bezug nimmt, ſo iſt doch nicht ſo ſehr eine beſtimmte Idee vom Staate als ſolchen, als vielmehr der Gedanke der geſollten naturgemäßen Ordnung des gemeinen Weſens in den Vordergrund geſtellt. Die in der Dedication des Werkes ausgeſprochene Grundabſicht Ägyd's iſt, ſeinem königlichen Zögling nahezulegen, daß er das ſeiner harrende Erbe der Königsherrſchaft ſich und ſeiner Familie nur dann ſicher erhalten werde, wenn er, Eingebungen der Leidenſchaft und Launen der Willkür von ſich weiſend, die gegebene natürliche Ordnung der Dinge ſtets im Auge behalte und deren unwandelbare Gebote zur Richtſchnur ſeiner Regentenhandlungen nehme. Dabei leuchtet aber allerdings ganz unwillkürlich der Gedanke durch, daß die natürliche Ordnung der ſtaatlichen Gemeinſchaft die Monarchie ſei; Ägydius geht von der Vorausſetzung aus, daß man zum Herrſcher erzogen werden müſſe, und nur derjenige, welcher ſich ſelbſt beherrſchen gelernt habe, zum Gebieter über Andere berufen und befähiget ſei. Hier handelt es ſich alſo offenbar um eine Herrſchaft des perſönlichen Willens, wie ſie eben nur in der königlichen Einherrſchaft gegeben iſt.

Nur derjenige kann ein Reich regieren, der zuerſt ſich ſelbſt zu beherrſchen und zu leiten, und dann auch als Familienhaupt Familie und Haus zu regieren gelernt hat. Demzufolge erſcheint die Befähigung zur Ausübung der königlichen Herrſchaft auf's Engſte mit der perſönlichen und häuslichen Privatmoral des Königs verwachſen, und die Unterweiſung in der Kunſt zu herrſchen auf den Grund der Ethik geſtellt. Dieſe bildet demnach auch in umſtändlicher Ausführung als Monaſtik oder Lehre von der ſittlichen Lebensführung des Einzelnen den erſten Theil des Werkes, woran ſich die Ökonomik oder Lehre vom häuslichen Regimente als zweiter Theil anreiht, während die Lehre von der königlichen Staatsleitung als dritter Theil den Abſchluß des Werkes bildet.

Der erſte Theil des Werkes oder die Ethik zerfällt in vier Unterabtheilungen, in welchen unter Beziehung des allgemeinen Inhaltes der Ethik auf den königlichen Beruf das höchſte abſolute Strebeziel des königlichen Handelns, die dem König ziemenden allgemeinen Menſchentugenden, das einem König ziemende Verhalten zu den natürlichen Affecten des menſchlichen Gemüthes, die in der Perſon des Königs zu vereinigenden edlen und lobenswerthen Eigenſchaften jugendlicher Hochherzigkeit, gereifter Beſonnenheit und adeligen Sinnes unter

Vermeidung der den differenten Lebensaltern und den durch das Glück bevorzugten Gesellschaftsständen eigenen sittlichen Gebrechen erörtert werden. Das in diesen vier Unterabtheilungen des ersten Haupttheiles verarbeitete Gedankenmateriale ist vornehmlich aus der Ethica Nicomachea geschöpft;[1] in der Erörterung der Tugenden und Gebrechen der einzelnen Alter und Stände wird auch das zweite Buch der aristotelischen Rhetorik[2] häufig angezogen, wie denn insgemein das ganze Werk hindurch neben der Ethik und Politik des Aristoteles die drei Bücher von der Rhetorik ziemlich häufig Gedankeneinschläge darzubieten haben.

Die Behandlung des gesammten ersten Haupttheiles setzt unverkennbar nähere Vertrautheit mit dem zweiten Theile der Summa theologica des Thomas Aquinas voraus, wie denn überhaupt der Gedanke, das Gesammtgebiet der natürlichen oder philosophischen Ethik in einem ziemlich einläßlichen Gesammtüberblicke vorzuführen, durch die bereits vorliegende systematische Darlegung der christlich-theologischen Ethik in dem erwähnten Werke des Thomas Aquinas angeregt worden sein dürfte. Die von den individuellen Persons- und Standestugenden handelnde Schlußabtheilung der Ethik erinnert an einen ähnlichen Abschluß, welchen Thomas seiner Darstellung der christlich-theologischen Ethik gibt, und bildet gewisser Maßen das philosophische Correlat zu demselben. Im Übrigen geht Ägydius in der Ausführung seiner Ethik selbstständig zu Werke, so daß man von einer eigentlichen Nachbildung der Arbeit des Thomas Aquinas nicht sprechen kann. Daß Ägydius mit Thomas in der Grundauffassung der Cardinaltugenden, von welchen allein in der philosophischen Ethik die Rede ist, übereinstimme, wurde schon an einem früheren Orte bemerkt;[3] unzweifelhaft ist auch die Unterscheidung von vier Vollkommenheitsgraden jeder einzelnen Cardinaltugend[4] aus Thomas[5] entlehnt. Nicht minder klingt der Gedanke, daß dem König der eminenteste Grad einer jeden aus diesen vier Tugenden zieme, an eine verwandte Äußerung bei Thomas[6] über die Hoheit und besondere Gottwohlgefälligkeit der königlichen Tugenden an. Unabhängig von

[1] Auch die Moralia magna werden einige Male citirt.
[2] Namentlich Rhetor. II, capp. 12 ff.
[3] Siehe oben S. 181.
[4] Reg. princ. I, ps. 2, c. 33.
[5] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 61, art. 5.
[6] Vgl. Thom. Reg. Princ. I, c. 9.

Thomas verfährt aber Ägydius in der Ableitung seiner Zwölfzahl aller menschlichen Tugenden, deren zwei erste ihm in den zwei ersteren Cardinaltugenden: Prudenz und Gerechtigkeit, als den specifischen sittlichen Vermöglichkeiten des Intellectes und des Willens gegeben sind, während ihm die ethisirende Formirung der sensitiven Seele durch Intellect und Wille in eine Zehnzahl von Tugenden auseinandergeht, von welchen vier im Irascibile,[1] sechs im Concupiscibile subjectiren.[2] Wie zwölf Tugenden, unterscheidet Ägydius auch zwölf Affecte oder Leidenheiten des Gemüthes,[3] deren sechs dem Concupiscibile, sechs dem Irascibile angehören. Er verwirft also die Ansicht des Thomas, daß dem Irascibile nur fünf Affecte zukämen, indem der Ira kein Contrarium entspräche; dieses Contrarium sei thatsächlich in der Mansuetudo gegeben.[4] Im Bestreben, die Lehre von den Passiones

[1] In irascibili est fortitudo, mansuetudo, magnanimitas et magnificentia, quæ sic accipiuntur, quia fortitudo et mansuetudo sunt circa passiones ortas ex malis, ut fortitudo est circa passiones ortas ex malis futuris, mansuetudo circa passiones ortas ex malis præsentibus, magnificentia vero et magnanimitas sunt circa bona ardua aliter et aliter, quia magnificentia est circa bona utilia et magnos sumtus, magnanimitas circa magna bona honesta ut circa magnos honores. Reg. princ. I, ps. 2, c. 3.

[2] In concupiscibili sunt sex virtutes, videlicet temperantia, liberalitas, honoris amativa, veritas, affabilitas et eutrapelia. Tres illarum: temperantia, liberalitas, honoris amativa, sumuntur secundum bonum hominis in se, aliæ vero tres secundum bona hominis in ordine ad alium. Bona hominis in se tria sunt; nam quædam sunt delectabilia, circa quæ est temperantia, quædam utilia, circa quæ est liberalitas, quædam honesta, circa quæ est honoris amativa. Sic etiam bona in ordinem ad alium tripliciter possunt considerari, vel ut deserviunt nobis ad manifestationem, et sic est veritas; vel ad vitam, et sic est affabilitas; vel ad ludum, et sic est eutrapelia. Ibid.

[3] Sicut dicebamus esse duodecim virtutes, sic dicere possumus, quod sunt duodecim passiones: amor, odium, desiderium, abominatio, delectatio, tristitia, spes, desperatio, timor, audacia, ira, mansuetudo. O. c. I, ps. 3, c. 1. Ägydius verweist bezüglich der genaueren Auseinandersetzung der Lehre von den Affecten auf seinen Commentar zu den aristotelischen Büchern über die Rhetorik. Wenn Aristoteles in Rhetor. II, capp. 6—11 noch sechs andere Affecte aufzähle, so seien diese auf irgend welche der genannten zwölf Affecte zurückzuführen. O. c. I, ps. 3, c. 10.

[4] Computabatur supra (siehe oben Anm. 1) inter virtutes; sed hoc est propter vocabulorum penuriam, ut ait Philosophus Ethic. IV, c. 5. Mansuetudo enim proprie nominare videtur passionem oppositam iræ. Sed cum sit quædam virtus inter iram et mansuetudinem, quia virtutem illam proprio nomine nominare nescimus, nominamus eam nomine mansuetudinis,

mit der Lehre von den Tugenden zu paralleliſiren, unterſcheidet Ägydius, wie vier Cardinaltugenden, auch vier Hauptaffecte: Spes, Timor, Gaudium, Tristitia, zu welchen ſich ſomit die übrigen acht als ſecundäre und abgeleitete Affecte verhalten. Man könnte nur noch die Frage aufwerfen, durch welche Motive Ägydius beſtimmt wurde, der Lehre von den Passiones eine beſondere, von der ſpeciellen Beziehung auf die Lehre von den Virtutes unabhängige Behandlung angedeihen zu laſſen. Wir glauben den Grund deſſen in ſeinen allgemeinen anthropologiſchen Anſchauungen, wie ſie oben in der Lehre von der urſprünglichen Gerechtigkeit und dem derſelben nachfolgenden Stande der gefallenen Natur entwickelt wurden, erkennen zu müſſen. Obſchon mit Thomas an der Einheit der menſchlichen Weſensform feſthaltend, ſcheidet er offenbar Geiſtiges und Sinnliches im Menſchen ſchärfer als Thomas, und ſcheint in den Passiones etwas zu erkennen, was eine vollkommene Einordnung in die Habitualitäten des ſittlichen Willens nicht zulaſſe, obſchon es der Regel desſelben unterſtellt ſein ſoll. Thomas behandelt die Passiones als vorſittliche Dispoſitionen und Actionen der Seele, welche in der ethiſchen Actuirung der metaphyſiſch gegebenen Weſens- und Subſtanzeinheit der Menſchennatur die intellective Form des Menſchenweſens anzunehmen haben; er ſieht darin die normale Zuſtändlichkeit des Menſchenweſens, welche allerdings vom Anfange her nur in Kraft eines ſupranaturalen Gnadenhabitus aufrecht zu halten war. Ägydius ſeinerſeits ſieht im menſchlichen Affectleben etwas ganz Natürliches, deſſen vollkommene Bewältigung, wie er unter Berufung auf Ariſtoteles[1] wiederholt hervorhebt, einen geradezu übermenſchlichen Grad von Vollkommenheit vorausſetze; von den Herrſchern ſei allerdings ein ſolcher Vollkommenheitsgrad zu erwarten und zu verlangen.[2] Wie dieſe Forderung mit Ägyd's Vor-

---

eo quod illa virtus plus communicat cum mansuetudine quam cum ira. Erit mansuetudo æquivocum ad virtutem et ad passionem oppositam iræ. Si quis autem laborare vellet, cuilibet posset invenire nomen proprium. O. c. I, ps. 3, c. 1.

[1] Vgl. Aristot. Ethic. Nicom. VII, c. 1.

[2] Sunt quædam bonæ dispositiones, quæ sunt supra virtutem, cujusmodi est virtus divina, sive virtus heroica est superjusta, de qua determinatur 7 Ethic. Nam sicut sunt aliqui homines sicut bestiæ, et sunt mali ultra modum hominum, sic aliqui sunt quasi divini, et sunt boni supra modum, propter quod tales supravirtuosi dici possunt. Hujusmodi autem virtutem

haben, das der natürlichen Ordnung Gemäße in seiner philosophischen Tugendlehre auseinanderzusetzen, zu vereinbaren sei, muß unerklärt bleiben; die lobenswerthe Absicht, seinen königlichen Zögling zu den heroischen Acten höchster Christentugend zu begeistern, ist nicht vereinbar mit seinem Plane, die Moral des rein natürlichen philosophischen Denkens zu exponiren. Allerdings will Ägydius, wie wir später sehen werden, die natürliche Ordnung der menschlichen Dinge in die durch die Kirche repräsentirte höhere übernatürliche Ordnung hineingenommen wissen; die Vernunft selbst schon deute diese Hineinnahme an,[1] indem das der Obsorge des Herrschers anvertraute Bonum commune in seiner höchsten und absoluten Bedeutung eben nur Gott selbst ist, und andererseits dieses absolute Bonum commune wie für jeden einzelnen Menschen, so speciell für den als Gottes Stellvertreter seines Amtes waltenden menschlichen Herrscher das absolute Strebeziel sein soll.[2]

Der zweite Haupttheil des Werkes Ägyd's de regimine principum handelt vom häuslichen Regimente des Königs im Verhältniß zu seiner Gattin, zu seinen Söhnen und zur gesammten königlichen Hausgenossenschaft. Die Auseinandersetzung des Verhaltens des Königs als Gatten enthält eine specielle Application des kirchlichen Eherechtes und der kirchlichen Ehedisciplin auf den königlichen Beruf unter Hervorhebung der schwerwiegenden politisch-staatlichen Bedeutung der Integrität und normalen Beschaffenheit des Verhältnisses zwischen König und Königin; der König soll, wie in jeder anderen Beziehung, sich auch hierin als Christ und als König bewähren; zur richtigen Ordnung gehöre unter Anderem auch, daß jenes Verhältniß ein rein familienhaftes bleibe und die Handlungen des Regenten nicht beirrend beeinflusse. Der von den königlichen Kindern handelnde Theil beschäftiget sich mit Ideen über Prinzenerziehung; auch über Töchtererziehung fließen einige Worte ein. In der Lehre von der königlichen Hofhaltung und Domänenverwaltung kommt die Sprache auf Zweck und Bedeutung des königlichen Besitzes und Reichthums, auf das Hörigenwesen, auf die entsprechende Wahl der Umgebung des Königs, höfische Etiquette u. s. w. Auf strenge Ordnung und Unterordnung als Bedin-

divinam, quæ est quodammodo supervirtus, maxime habere debent principes, qui semidei esse debent. Reg. princ. I, ps. 2, c. 4.

[1] O. c. I, ps. 1, c. 13.

[2] Vgl. hiemit Thom. Reg. princ. I, capp. 7. 8.

gung getreuer Pflichterfüllung wird mit besonderem Nachdruck gedrungen. Das Hörigenwesen wird ganz in antikem Geiste unter Reproducirung der aristotelischen Gedanken über Sklaventhum besprochen; das Hörigkeitsverhältniß ist theils in natürlichen Ursachen,[1] theils im positiven Rechte gegründet.[2]

Im dritten Haupttheile, der vom öffentlichen königlichen Regimente handelt, wird zuerst vom Wesen des Staates im Allgemeinen gesprochen, sodann von der Verwaltung des Staates in der Friedenszeit, und schließlich von Kriegswesen und Kriegführung (unter Benützung des Vegetius de re militari). Da die durchgebildete Idee des Staates dem Mittelalter noch fremd war, so weiß ihn der von der aristotelischen Doctrin abhängige Ägydius nur unter der Form des bürgerlichen Gemeinwesens (civitas, πολιτεία) zu fassen. Das bürgerliche Gemeinwesen gehört zur natürlichen Ordnung des menschlichen Zeitdaseins; sein Bestand ist eine nothwendige Bedingung einer dem Wesen des Menschen angemessenen zeitlich-irdischen Existenzweise, deren nur der verthierte oder der über das gewöhnliche Maß des Menschlichen hinausreichende Mensch zu entbehren vermag. Der nächste unmittelbare Antrieb zur Bildung bürgerlicher Gemeinwesen war die Sicherstellung aller zur materiellen Subsistenz der Einzelnen nöthigen Mittel, welche die Hausgemeinschaft und auch die Dorfgemeinschaft für sich allein nicht aufzubringen vermag. Man erkannte aber sofort, daß hiemit die Zwecke der bürgerlichen Gemeinsamkeit nicht erschöpft seien, und es sich nicht bloß um die ausreichenden Mittel des Unterhaltes, sondern auch um eine feste, geregelte Ordnung der menschlichen Gemeinsamkeit handle, welche nur dadurch zu erreichen war, daß die Gebote eines gerechten Verhaltens in der Form gesetzlicher Verpflichtung zur bindenden Regel der bürgerlichen Gemeinsamkeit gemacht wurden. Einzig diese ist stark genug, jenen Geboten eine allgemein respectirte Auctorität zu verschaffen; insofern zeigt sich die Civitas

[1] Cum incipientes comparentur ad industres sicut bestiæ ad homines .... sicut naturale est bestias servire hominibus, sic naturale est ignorantes subjici prudentibus. O. c. II, ps. 3, c. 13.

[2] Visum fuit conditoribus legum, quod præter servitutem naturalem esset dare servitutem legalem et quasi positivam, secundum quam debiles et victi servirent victoribus et potentibus ... Videtur autem hujusmodi justum triplicem congruitatem habere, quarum prima sumitur ex conditoribus legum, secunda ex defensione patriæ, tertia ex salute debellatorum. O. c. II, ps. 3, c. 14.

auch nach dieſer Richtung als das denknothwendige Complement der Haus- und Dorfgemeinſchaft. Die Civitas iſt indeß nicht die letzte und höchſte Form der zeitlich-irdiſchen Rechts- und Intereſſengemeinſchaft; über der Civitas ſteht das Regnum als Zuſammenfaſſung vieler Civitates in einer höheren Einheit, welche Alles, was die Civitas für die zeitliche Wohlfahrt der Einzelnen leiſtet, in ausgiebigerem Maße zu leiſten, und namentlich für die Vertheidigung nach Außen mit einer größeren Fülle von Machtmitteln aufzukommen vermag,[1] nebſtdem aber auch Schutz gegen das Aufkommen von Localdespoten bietet.

Durch die Überordnung der Reichsverbände über die auf ein begrenzteres Gebiet beſchränkten politiſchen Verbände der Civitates geht Ägydius über Ariſtoteles hinaus, welcher, obſchon Zeuge der Schaffung des macedoniſchen Weltreiches, ſeine Erörterungen über den Staat auf die in den griechiſchen Gemeinweſen vor Alexander ſich ihm darbietenden Staatsformen beſchränkte. Ägydius verhält ſich in dieſer Hinſicht ganz ſo, wie ſein Zeitgenoſſe Tolomeo di Lucca, der Fortſetzer und Vollender des von Thomas Aquinas begonnenen Werkes de regimine principum.[2] Beide konnten, obſchon in ihren philoſo-

[1] Quia contingit civitates habere guerras, utile est uni civitati ad expugnandam aliam civitatem confoederare se alteri civitati; quare cum confoederatio civitatum utilis sit ad bellandum hostes et ad removendum prohibentia corruptiva, præter communitatem domus, vici et civitatis inventa fuit communitas regni et principatus, quæ est confoederatio plurium castrorum et civitatum existentium sub uno principe sive sub uno rege. O. c. II, ps. 1, c. 4.

[2] Über die Autorſchaft dieſes Werkes dürften neue Aufſchlüſſe in der gegenwärtig begonnenen neuen römiſchen Ausgabe der Werke des heiligen Thomas zu gewärtigen ſein. In meiner Arbeit über Thomas Aq. folgte ich der Angabe des Bernardus de Rubeis, daß die erſten zwei Bücher des Werkes von Thomas herrühren, die beiden folgenden dem Tolomeo di Lucca angehören. Eine von mir an eine Stelle in Reg. princ. II, 9 angeknüpfte Bemerkung (ſiehe meine Schrift Thomas Aq. I, S. 798 f.) habe ich hier zurückzunehmen, und dieß um ſo mehr, wenn die in einer italieniſchen Überſetzung des Werkes an einer Stelle in der Mitte des Cap. 4 des zweiten Buches angebrachte Bemerkung, daß daſelbſt die ſelbſteigene Arbeit des Thomas Aq. aufhöre und jene ſeines Fortſetzers beginne, richtig ſein ſollte (vgl. Ch. Jourdain, Philos. de S. Thom. d'Aq. I, p. 145 und Echard et Quetif, Scriptt. Ord. Præd. I, p. 336). Der Antheil des Thomas Aq. an dem unter ſeinem Namen gehenden Werke wird indeß, trotz mehrfacher Bezeugung durch Männer, welche dem Zeitalter des Thomas nicht allzuferne ſtanden, nicht allgemein zugegeben (vgl. Janet, hist. de la science politique I, p. 415);

phischen Anschauungen über den Staat auf Aristoteles fußend, nicht vom römischen Weltreiche und dessen Continuation im christlich germanischen Kaiserthum, nicht vom byzantinischen Kaiserreiche, und eben so wenig von den monarchischen Staatenbildungen des christlichen europäischen Abendlandes hinwegsehen, am wenigsten Ägydius, dessen Werk für den Erben der französischen Königsherrschaft bestimmt war. Damit hing dann auch die Bevorzugung der Einherrschaft vor der republikanischen Staatsform, sowie der erblichen Monarchie vor den Wahlreichen zusammen. Ägydius, welcher die Vorzüge der erblichen Herrschaft entschieden betont,[1] bekennt, hierin die Auctorität des Aristoteles[2] gegen sich zu haben;[3] in Bezug auf den Vorzug der Einherrschaft aber glaubt er sich mit Aristoteles nicht im Widerstreite zu befinden.[4]

Je entschiedener Ägydius der monarchischen Regierungsform das Wort spricht, desto eindringlicher warnt er vor der Entartung derselben in ein despotisches Regiment, welches ihm als die schlimmste aller Herrschaften gilt.[5] Er gibt die Kennzeichen an, durch welche sich der Unterschied des Despoten vom echten Monarchen, so sehr auch ersterer die Tugenden des letzteren simuliren mag, augenfällig vernehmbar macht,[6] und weist auf die Gefahren hin, welche ein despotischer Herrscher sich selbst und der Sache des Königthums bereite,[7] so wie er andererseits die Mittel angibt, durch welche ein ungefährdeter Besitz der königlichen Gewalt sich sichern lasse.[8] Entscheidend ist hierin die glückliche Wahl weiser und verständiger Räthe.[9] Nicht minder wichtig

in der bevorstehenden neuen römischen Edition des Werkes dürfte vielleicht neues Licht über diese Sache verbreitet werden.

[1] O. c. III, ps. 2, c. 5.

[2] Vgl. Aristot. Pol. III, p. 1286. b, lin. 25 ff.

[3] O. c. III, ps. 2, c. 5.

[4] Non enim intelligendum est, simpliciter fuisse de intentione Philosophi, dominium plurium esse commendabilius dominio unius, dum tamen utrumque sit rectum, cum ipse pluries dicat in eisdem Politicis, regnum esse dignissimum principatum. Inter principatus enim rectos principatus unius, qui dicitur regnum, est optimus; inter perversos vero principatus, principatus unius qui communi nomine tyrannis nuncupatur, et pessimus. O. c. III, ps. 2, c. 4.

[5] Vgl. Thom. Reg. princ. I, c. 3.

[6] O. c. III, ps. 2, capp. 6 ff.

[7] O. c. III, ps. 2, c. 14.

[8] O. c. III, ps. 2, c. 15 (mit specieller Beziehung auf Aristot. Pol. V, c. 11).

[9] O. c. III, ps. 2, c. 19.

ist, daß durch eine gesetzliche Feststellung der Rechtsordnung den Gefahren und Irrungen arbiträrer Maßnahmen und Entscheidungen möglichst vorgebeugt werde.[1] Die von Aristoteles[2] aufgeworfene Frage, ob das Gemeinwesen durch einen trefflichen Herrscher oder durch ein gutes Gesetz besser regiert werde, wird von Ägydius dahin beantwortet, daß soweit es sich um die Lex naturalis handle, einzig diese, nicht aber ein persönlicher menschlicher Wille die maßgebende und entscheidende Auctorität sein könne; die Handhabung des positiven Gesetzes aber wird am Besten dem Ermessen eines weisen und gütigen Königs anheimgegeben, der die unvermeidlichen Lücken aller positiven Gesetzgebung durch sein einsichtiges Urtheil auszufüllen, und die in der Anwendung des positiven Gesetzes auf individuelle Fälle zu Tage tretenden Härten allgemeiner Normen zu mildern in der Lage ist.[3]

Ägydius läßt zum natürlichen und positiven Gesetze ergänzend das evangelische und göttliche Gesetz hinzutreten.[4] Die Ergänzung ist nothwendig zur Verpönung der durch die bürgerlichen Strafgesetze nicht erreichbaren unerlaubten Handlungen und Gesinnungen, zur Feststellung eines absolut sicheren Kriteriums in Beurtheilung der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der menschlichen Handlungen, und endlich um dem gesammten menschlichen Thun und Handeln die Richtung auf ein höchstes, übernatürliches Ziel zu geben. Die Interpretin und Wächterin des evangelischen Gesetzes ist die Kirche, deren geistliche Machtfülle in der Person des Papstes verkörpert ist. Da alles menschliche Thun und Handeln unmittelbar oder mittelbar Gott zum Ziele hat, so muß auch die gesammte Ordnung der zeitlich irdischen Lebensinteressen der menschlichen Gesellschaft vom christlichen Geiste durchdrungen sein; Geistliches und Weltliches sind so enge mit einander verbunden, wie Seele und Leib im Einzelmenschen, und wie die Seele die Wesensform des Leibes ist, so hat der kirchliche Geist die gesammte zeitlich irdische Menschengemeinschaft als deren von Gott eingehauchte Seele zu durchdringen. Demzufolge stehen alle christlichen Völker, Staaten und Reiche innerhalb der kirchlichen Lebensordnung, und hat die gesammte menschliche Gesellschaft zu ihrem Haupte den Papst, in dessen Person die Fülle aller Gewalten vereiniget ist. Alle Gewalt im

[1] O. c. III, ps. 2, c. 20.
[2] Aristot. Pol. III, c. 14.
[3] O. c. III, ps. 2, c. 29.
[4] O. c. III, ps. 2, c. 30.

Zeitlichen und Weltlichen besteht innerhalb der christlichen Gesellschaft nur insoweit zu Recht, als sie dem durch die Kirche vertretenen christlich evangelischen Gesetze eingeordnet ist; und die weltlichen Herrscher müssen gerade dann, wenn sie von der Hoheit ihrer Aufgabe als Semidei und Ministri Dei auf's Tiefste durchdrungen sind, sich am allermeisten in ein engstes Verhältniß zum allgemeinen Oberhaupte der christlichen Gemeinschaft als Mandatare desselben und delegirte Machtinhaber fühlen. Aller menschliche Besitz auf Erden ist nur insoweit ein gerechter und moralisch berechtigter, als die Inhaber desselben vor Gott Gerechte sind;[1] die Gerechtigkeit vor Gott aber kann der Christ nur als lebendiges Glied der Kirche haben, durch deren Vermittelung allen Bereuenden die Gnaden der göttlichen Vergebung und christlichen Heiligung fortwährend zugewendet werden.[2] Die Souverainetät der christlichen Herrscher besteht in ihrer geistig-moralischen Höhe, kraft welcher sie selbst die lebendigen Typen der vollendeten sittlichen Gerechtigkeit sind;[3] sofern und soweit dieß der Fall ist, kann die kirchliche Obergewalt sie ohne Ingerenz in die ihnen übertragene Machtsphäre ihres Amtes walten lassen. Dieß sind ungefähr die in Ägyd's Schrift de potestate ecclesiastica entwickelten Ideen, in welchen sich die in der Eruditio principum ausgeführte Theorie von Recht, Staat und Gesellschaft zuhöchst abschließt. Unverkennbar ist es das Bild Ludwig's des Heiligen, welches Ägydius seinem königlichen Zögling recht lebendig veranschaulichen wollte, um ihn zum Eingehen in den Geist und in die Gesinnung dieses seines verklärten Ahnen zu bewegen. Genauere geschichtliche Nachrichten über

---

[1] In dem handschriftlich existirenden Werke Ägyd's de potestate ecclesiastica II, c. 4 heißt es: Ad justam et dignam possessionem rerum plus facit regeneratio per ecclesiam, quæ est spiritualis, quam generatio prima, quæ fuit carnalis.

[2] Quilibet fideles, quoties in peccatum mortale labuntur et per ecclesiam absolvuntur, toties omnia bona sua, omnes honores, omnes potestates suas et facultates suas debent recognoscere ab ecclesia, per quam absoluti facti sunt talibus digni, quibus cum peccato serviebant, erant indigni. O. c. II, c. 9.

[3] Decet reges et principes, quos competit esse quasi semideos et esse intellectum sine concupiscentia, et esse formam vivendi et regulam agibilium, sic se habere ad legem divinam, naturalem et humanam, ut sicut excedunt alios potentia et dignitate, sic eos superent bonitate et virtute. Reg. princ. III, ps. 2, c. 30.

die Haltung Ägyd's im Zerwürfnisse zwischen Bonifaz VIII und Philipp dem Schönen wären von großem Interesse; daß der Orden der Augustiner-Eremiten treu zum Papste stand, dürfte aus dem, gleichfalls nur handschriftlich existirenden Werke Jakob's von Viterbo de regimine christianitatis, welches dem Papste Clemens V gewidmet ist, sowie aus den gleichzeitigen kirchenpolitischen Schriften des Alexander a S. Elpidio[1] mit Sicherheit zu erschließen sein.

Das von Ägydius aufgestellte Verhältniß der weltlichen Gewalt zur geistlichen findet sich auch im dritten Buche des unter dem Namen des Thomas Aquinas gehenden Werkes de regimine principum[2] ausgesprochen, wird jedoch nicht in der von Ägydius befolgten Weise entwickelt, sondern einfach aus der neutestamentlichen Schrift (Matth. 16, 18) deducirt und auf geschichtlichem Wege erhärtet. Der Verfasser oder Fortsetzer des Werkes sieht insgemein in der vom Papste stellvertretend geleiteten Monarchia Christi das fünfte und letzte Weltreich, welches an die Stelle der vier großen Monarchien der vorchristlichen Weltzeit getreten, bis an's Ende der irdischen Zeit dauern wird.[3] In der stellvertretend ausgeübten monarchischen Gewalt des Papstes den Inbegriff aller Gewaltfülle erkennend, unterscheidet er in abgestufter Ordnung vier Grade menschlicher Herrschaft: die päpstliche, in welcher priesterliche und königliche Gewalt geeiniget sind, die bloß königliche, unter welche die kaiserliche subsumirt wird, ferner das Dominium politicum und endlich das Dominium oeconomicum,[4] von welchem letzteren in einem nicht vorhandenen fünften Buche des in vier Büchern vorliegenden Werkes gehandelt werden sollte.[5] Die königliche Gewalt unterscheidet sich vom Dominium politicum dadurch, daß sie Einherrschaft und selbstherrliche Gewalt ist; ihre Entartung in Despotie wird von Gott zur Züchtigung menschlicher Verderbtheit zugelassen. Die unter die königliche Gewalt zu subsumirende kaiserliche Gewalt bietet einige Ähnlichkeiten mit dem Dominium politicum

[1] De jurisdictione imperii. — De auctoritate summi Pontificis. — De potestate ecclesiastica libri duo (abgedruckt in Roccaberti's Biblioth. Pontif.). Vgl. Ossinger p. 312.

[2] Vgl. Thom. Reg. princ. III, c. 10.

[3] O. c. III, capp. 14—19.

[4] O. c. III, c. 10.

[5] Auch noch ein sechstes Buch de virtutibus, quæ in unoquoque regimine requiruntur, wird am Schlusse des vierten Buches in Aussicht gestellt, welches natürlich gleichfalls fehlt.

dar, sofern sie durch Wahl verliehen wird und nicht erblich ist; in Bezug auf die mit ihr verbundenen Befugnisse aber gleicht sie der königlichen Gewalt; gleich den Königen hat der Kaiser eine selbstherrliche Jurisdiction und ein Recht, Abgaben und Zölle zu erheben; das äußere Sinnbild der monarchischen Gewalt des Kaisers und der Könige ist die das Haupt derselben schmückende Krone.

Der den Ausführungen Tolomeo's und Ägyd's gemeinsame religiös-christliche Grundgedanke ist dieser, daß alle Gewalt von Gott, und die Gesammtfülle der von Gott ausfließenden Gewalt in der Person des Papstes als Oberhauptes der Christenheit geeiniget ist, und, wie Tolomeo hinzufügt, in abgestuften Ausflüssen bis in den Bereich der häuslichen Gemeinschaft herabreicht. Gemeinsam ist ferner beiden Autoren die auf aristotelischer Grundlage ruhende Deduction von der Nothwendigkeit eines bürgerlichen Gemeinwesens, so wie die Benützung des bei Aristoteles vorgefundenen Materiales in Bezug auf die Kritik voraristotelischer philosophischer Staatstheorien und auf vergleichende Staaten- und Gesetzeskunde. Während jedoch Ägydius bei diesem Materiale stehen bleibt, und sich somit in Bezug auf die rationale Deduction des Begriffes vom Staate ausschließlich auf die griechisch-antike Staatslehre stellt, erweitert Tolomeo den Kreis der geschichtlichen Vergleichung, indem er nicht bloß das bei Aristoteles vorgefundene geschichtliche Material durch Ausblicke auf die altrömische Staats- und Verfassungsgeschichte zu ergänzen bemüht ist, sondern nebstdem auf die dem christlich-germanischen Weltalter angehörigen neuentstandenen staatlichen Bildungen eingeht, und namentlich dem christlichen Kaiserthum und dessen Verhältniß zu Kirche und Papstthum eine eingehende Berücksichtigung widmet. Auch in rein doctrineller Beziehung geht er über Aristoteles hinaus, und sucht in der Bibel Anknüpfungspunkte für eine vom christlichen Standpunkte aus unternommene Begründung der Theorie vom Staate und bürgerlichen Gemeinwesen, wobei freilich die Ineinanderarbeitung des aus den beiden differenten Quellen geschöpften Lehrstoffes viel zu wünschen übrig läßt. In dieser Beziehung steht seine Arbeit jener Ägyd's entschieden nach; wie denn weiter auch das dritte und vierte Buch des thomistischen Werkes, welche als selbstständige Arbeit Tolomeo's zu gelten haben, sich keineswegs zu einer harmonischen Gedankeneinheit mit den beiden ersten Büchern zusammenschließen. Während in diesen nur von der weltlichen Herrschaft gehandelt wird, wie dieß auch dem eigentlichen

Zwecke der Arbeit, gleich Ägyd's Werke eine Unterweisung für einen königlichen Jüngling zu sein, entspricht, ändert sich der Arbeitsplan im dritten Buche dahin ab, daß eine christliche Staatstheorie geboten werden will, in welcher es sich nicht mehr um die Auseinandersetzung von Regentenpflichten und den einem Thronerben zu wissen nöthigen Dingen in Bezug auf Regierung und Verwaltung, sondern um dasjenige handelt, was Ägydius in seinem Werke de potestate ecclesiastica zum Gegenstande seiner Auseinandersetzung gemacht hatte. Die Discrepanz zwischen dem dritten Buche und den beiden vorausgehenden Büchern besteht darin, daß, während in diesen die Person des weltlichen Einherrschers, so im dritten Buche jene des geistlichen Einherrschers den Mittelpunkt der Betrachtung bildet; der Verfasser will, daß, was in den beiden ersten Büchern von der Würde und Bedeutung des Einherrschers gesagt wurde, per eminentiam vom geistlichen Einherrscher zu gelten habe. Die Art und Weise, wie er das geistliche Universalreich als etwas ideell Gefordertes zu erweisen sucht,[1] hat einige Ähnlichkeit mit der Art und Weise, wie Ägyd die über den Bereich der Civitates hinausgreifenden und dieselben sich subjicirenden Reichsverbände als etwas in der natürlichen Ordnung der Dinge Gelegenes zu erweisen bestrebt. Auf directe Bekanntschaft mit Ägyd's Werke weist das vierte Buch hin, welches, die im dritten Buche begonnene Auseinandersetzung der verschiedenen Arten der Regimina fortsetzend, vom Regimen politicum handelt. Zugleich gibt sich aber, weil hier Aristoteles der eigentliche Führer ist, abermals eine gewisse Verschiedenheit vom Tone der Erörterungen des dritten Buches kund; obschon nebenbei das Bestreben nicht zu verkennen ist, auch in diesem Theile neben dem, was ihm an Entlehnungen aus Aristoteles mit Ägydius auffallend gemeinsam ist, die Bibel und Augustinus herbeizuziehen, und wie im dritten Buche eine möglichst vollständige Überschau der politischen Gestaltungen und Verfassungsformen in allen der geschichtlichen Kenntniß des Verfassers zugänglichen Ländern und Zeiträumen zu geben.

Auf Grund dieser Auseinandersetzungen lautet unser allgemeines Urtheil über das Verhältniß des Werkes Ägyd's zu dem gleichnamigen

[1] Deus in gubernando et dirigendo mundum permittit corruptionem particularis entis pro conservatione totius; sic et natura facit pro conservatione humani corporis ex virtute animæ. Simile contingit in principe totius regni, quia pro conservatione regiminis super subditos ampliatur ejus pote-

thomistischen Werke dahin, daß es seiner Abfassungszeit nach zwischen dem zweiten und dritten Buche des letzteren steht, und daß, während Ägydius unzweifelhaft aus den ihm bekannten zwei ersten Büchern des thomistischen Werkes geistige Anregungen für seine eigene Arbeit schöpfte, so umgekehrt diese wieder von dem Fortsetzer des thomistischen Werkes berücksichtiget und benützt wurde, obschon diese Benützung vorherrschend nur auf das Stoffliche sich bezieht, ohne einen vollkommenen Zusammenklang der geistigen Überzeugungen. Denn augenscheinlich herrscht in beiden Hauptabtheilungen des thomistischen Werkes eine gewisse Vorliebe für freiere politische Institutionen vor, welche sich daraus erklären mag, daß das Werk auf italienischem Boden entstand und vollendet wurde, und daß der Verfasser die Freiheit der Kirche im Bunde derselben mit den republikanisch regierten Städten am Besten gesichert sah, während Ägydius auf französischem Boden für einen französischen Prinzen schrieb. Das ihm vorschwebende Ideal eines tugendhaften Herrschers ist dasselbe, welches auch im ersten Buche des thomistischen Werkes verherrlichet wird. Thomas Aquinas hatte zu Ludwig dem Heiligen in persönlichen Beziehungen gestanden, und fand überdieß in Folge seines wechselweisen Aufenthaltes in Italien und Frankreich hinlänglichen Anlaß zu Vergleichungen zwischen den Zuständen des monarchisch regierten Frankreich und dem republikanischen Städteregimente seiner italienischen Heimath; auch für die in Despotie entartete Einherrschaft bot ihm die Geschichte seines Vaterlandes die sprechendsten Thatsachen und Belege. Es erklärt sich somit, wofern er der Verfasser der beiden ersten Bücher des thomistischen Werkes ist, weßhalb in denselben mit einer gewissen Wärme der monarchischen Herrschaft das Wort geredet wird, während die beiden folgenden Bücher zu dieser sich weit kühler verhalten.

Die unzweifelhaft sichere Erkenntnißquelle der Ansichten des heiligen Thomas über politische Dinge sind seine beiden großen theologischen Arbeiten, das Sentenzenwerk und die Summa theologica, welche indeß nicht über allgemeinste Angaben rein principiellen Inhaltes hinausgehen. Da Gott es so geordnet hat, daß die Menschen einer Leitung durch andere Menschen bedürfen, so ist es selbstverständlich, daß die obrigkeitliche Autorität zur gottgewollten Ordnung

stas imponendo talias, destruendo civitates et castra pro conservatione totius regni. Multo igitur magis hoc conveniet summo et supremo principi i. e. Papæ, ad bonum totius christianitatis. Reg. princ. III, c. 19.

der Dinge gehöre. Die Frage kann nur diese sein, ob jede factisch bestehende Obrigkeit (prælatio) auf Gottes Urheberschaft zurückzuleiten sei.[1] Es kann nämlich in einer factisch bestehenden Herrschaft Gutes und Schlimmes, Gesolltes und Nichtgesolltes sich finden. Da alles Gute, aber nichts Schlimmes auf göttliche Urheberschaft zurückzuleiten ist, so wird alle Vorsteherschaft insoweit, als in ihr sich Gutes findet, die Auctorität des göttlichen Willens für sich haben; nicht so das ihr anhaftende Schlimme. Absolut schlimm kann keine Herrschaft sein, weil mit jeder wie immer beschaffenen Herrschaft ein gewisser Grad von Ordnung verbunden ist, der besser ist als völlige Ordnungslosigkeit und Anarchie. Das einer Herrschaft anhaftende Schlimme kann sonach nur entweder in der Art, wie die Herrschaft erlangt wurde, oder in der Art wie sie ausgeübt wird, oder in Beiden zugleich gelegen sein. Dieses Schlimme ist jedoch kein absolut zureichender Grund, einer damit behafteten Herrschaft schlechthin alle Berechtigung abzusprechen; auch das Üble und Schlimme steht im Dienste der göttlichen Weltleitung, eine böse Herrschaft ist ein von Gott zugelassenes Strafgeschick. Christen sind schuldig, der Obrigkeit insoweit zu gehorchen, als sie von Gott ist,[2] dürfen aber oder müssen sogar den Gehorsam verweigern in Dingen, welche sich nicht auf den ordnenden Willen Gottes zurückführen lassen. Sie sind demnach berechtiget, den Gehorsam demjenigen zu versagen, welcher auf unrechtmäßige Weise zur Herrschaft gelangte, oder unberechtigte Anforderungen an sie stellt; sie müssen den Gehorsam verweigern, wenn ihnen Sündhaftes anbefohlen wird, weil solche Befehle direct dem gottgewollten Zwecke der Herrschaft widerstreiten. Das Recht der Gehormsamsverweigerung gegen eine auf unrechtmäßige Weise stabilirte Herrschaft geht verloren, wenn diese nachträglich entweder durch freiwillige Anerkennung der Untergebenen oder durch das Urtheil einer ihr übergeordneten Autorität legitim geworden ist. Persönliche Unwürdigkeit oder Unfähigkeit des Herrschers ist kein ausreichender Grund, ihm die Anerkennung seiner rechtmäßig erworbenen Eigenschaft als Herrscher zu versagen. Alle menschliche Herrschaft ist in gewisse Grenzen gewiesen, welche sie in ihrem Anspruch auf Gehorsam nicht überschreiten darf.[3] Die Herrschaft über den inneren Menschen ist dem menschlichen Gebieter entzogen; dieser

[1] 2 dist. 44, qu. 1, art. 2.

[2] 2 dist. 44, qu. 2, art. 2; 2, 2 qu. 104, art. 6.

[3] 2, 2 qu. 104, art. 5.

kann nur äußere Handlungen und Unterlassungen anbefehlen, und auch dieß nur insoweit, als dieselben der in bestimmter Weise determinirten Machtbefugniß des Gebietenden specifisch unterstellt sind. Die menschlichen Gebieter sind innerhalb ihres specifisch determinirten Machtbereiches die Mittler zwischen Gott und ihren Untergebenen; in denjenigen Dingen, welche außerhalb dieses Machtbereiches liegen, unterstehen die von Natur aus gleichen Menschen einzig Gott, welcher zu ihnen theils durch das natürliche, theils durch das geschriebene Gesetz spricht.

Man wird nicht verkennen, daß die Betonung der natürlichen Gleichheit aller Menschen vor Gott und die Reservirung naturrechtlicher Befugnisse, welche durch keine menschliche Gewalt annullirt werden können, einen charakteristischen Unterschied der thomistischen Lehrauffassung von jener Ägyd's begründet, welcher, wie wir oben sahen, in Bezug auf den Stand der Unfreien und Sclaven sich ganz und gar auf den Boden der vorchristlich-antiken Gesellschaftslehre stellt, und die unfreie Hörigkeit als ein zur natürlichen Ordnung gehöriges Verhältniß ansieht. Thomas hebt ausdrücklich hervor, daß das despotische Regiment eine durch den Sündenfall causirte Pönalität sei, woraus von selbst folgt, daß es nicht zur ursprünglichen Ordnung der Natur gehöre, und mit dem Geiste der durch das Christenthum erneuerten menschlichen Lebensordnung nicht verträglich sei. Nach Thomas' Anschauungsweise kann das durch das Christenthum geläuterte menschliche Intellectivdenken in Sclaverei und Despotie nichts Normales und Naturgemäßes erkennen; Ägydius hingegen sieht darin nur eine Zuständlichkeit der sich selbst überlassenen Natur, über welche während der ganzen irdischen Daseinsdauer des Menschen nicht hinauszukommen sei, und über welche man nur durch Verzicht auf die Angehörigkeit an einen bestimmten bürgerlichen Gesellschaftsverband hinausgehoben werden könne. Demzufolge sind nur Anachoreten und Mönche dem Loose politischer Unfreiheit schlechthin entrückt; damit stimmt ganz gut zusammen, daß, wie Ägydius oft genug andeutet, auch das durch die aristotelische Philosophie repräsentirte natürliche Verstandesdenken nur in der Hingebung an den neuplatonischen Mysticismus transscendirt werden könne, in welchem an die Stelle des selbsteigenen intellectiven Denkens die aus verborgenen Quellen fließenden Erleuchtungen eines passivistischen Vernunftdenkens treten.

Hieraus erklärt sich auch der Unterschied, welcher in der Auffassung der Lex naturalis zwischen Thomas und Ägydius obwaltet.

Während Thomas in der Lex naturalis ein Theilhaben der rationalen Creatur an der Lex æterna erkennt,[1] wird sie von Ägydius ausschließlich in das dem Menschen von Natur aus eigene Begehren gesetzt, und hiebei nicht etwa von dem natürlichen rationalen Begehren der Ausgang genommen, sondern von demjenigen Begehren oder Streben, welches dem Menschen mit allen übrigen creatürlichen Existenzen gemeinsam ist; zu diesem tritt als specielle Determination das dem Menschen mit den übrigen animalischen Lebewesen gemeinsame Begehren hinzu; und dann kommt erst in dritter Reihe das dem Menschen als solchem eigene Begehren.[2] Dieses letztere wird von Ägydius als Jus gentium bezeichnet im Unterschiede von dem, den Menschen mit den animalischen Lebewesen gemeinsamen natürlichen Begehren, welches den Inhalt des Jus animalium constituirt, während das dem Menschen mit allen anderen creatürlichen Wesen gemeinsame Begehren unter das Jus naturale ohne nähere Begrenzung fällt (Benennung per antonomasiam). Allerdings findet sich diese dem dreifachen Charakter des Menschen als Ens, Vivens, Homo entsprechende Beziehung des natürlichen menschlichen Begehrens auf ein allgemeinstes, begrenzteres und speciellstes Object auch bei Thomas ausgesprochen,[3] mit dem Unterschiede jedoch, daß in allen drei Beziehungen der Charakter des Menschen als Ens rationale festgehalten wird, während umgekehrt bei Ägydius der von der Rationalität unabhängige Zug des natürlichen Begehrens als dasjenige genommen wird, worin sich die Lex naturalis ankündiget;[4] so wie weiter auch das dem Menschen als Menschen eigene naturgemäße Begehren von Ägydius ausschließlich

---

[1] 2, 1 qu. 91, art. 2.

[2] Poterit inclinatio naturalis sequi naturam hominis, vel ut homo est, vel ut convenit cum animalibus aliis, vel ut convenit cum omnibus entibus. Nam homo naturaliter appetit conservari in esse, quod et omnia entia alia appetunt; naturaliter appetit producere filios, educare prolem, quod et alia animalia concupiscunt; naturaliter etiam appetit vivere in societate secundum debita pacta et conventiones, quod inter animalia et proprium solius hominis. Reg. princ. III, ps. 2, c. 25.

[3] Vgl. Thom. 2, 1 qu. 94, art. 2.

[4] Jus gentium non dicitur ita jus naturale, sicut jus quod natura omnia animalia docuit; sic jus hujusmodi, quod natura omnia animalia docuit, non est ita naturale, sicut jus illud, quod sequitur inclinationem naturæ nostræ, prout non solum communicamus animalibus aliis, sed ut convenimus cum entibus omnibus; nam hujusmodi jus est notius et communius. L. c.

auf den Gesellungstrieb beschränkt wird, während Thomas hiebei die vom Menschen zufolge seiner intellectuellen und religiös-moralischen Natur und Anlage begehrte Befriedigung im Auge hat.[1]

Das Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt wird von Thomas nach Analogie des Verhältnisses zwischen Leib und Seele gefaßt;[2] aus dieser Überordnung deducirt Thomas das Recht der geistlichen Gewalt, in zeitliche Angelegenheiten insoweit einzugreifen, als es ihr durch die weltliche Gewalt selbst eingeräumt ist, oder durch augenfällige und schwere Verfehlungen der weltlichen Gewalt gegen die Gebote der natürlichen Gerechtigkeit oder christlichen Charität provocirt wird.[3] Hiemit ist aber zugleich auch die Geschiedenheit der weltlichen und geistlichen Gewalt anerkannt, deren jede unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird, so daß die weltliche Gewalt der geistlichen nur insofern und insoweit unterthan ist, als unmittelbar Gott sie derselben untergeordnet hat.[4] Nur in Bezug auf den obersten Inhaber der geistlichen Gewalt wird eine Ausnahme gemacht, sofern derselbe beide Gewalten, jene des Priesters und die des Königs in sich vereiniget.[5] Selbstverständlich beschränkt sich die Jurisdiction des Papstes auf die christlichen Völker und Fürsten,[6] welchen auch die Pflicht obliegt, die Kirche und ihr Haupt zu schützen und zu vertheidigen.[7]

[1] Inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem, quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea, quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi, quæ ad hoc spectant. 2, 1 qu. 94, art. 2.

[2] 2, 2 qu. 60, art. 6, ad 3^{tium}.

[3] 4 dist. 18, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3.

[4] Potestas spiritualis et sæcularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum sæcularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scil. in his quæ ad salutem animæ pertinent; et ideo in his magis est obediendum spirituali quam sæculari. In his autem, quæ ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati sæculari quam spirituali secundum illud Matth. 22, 21: Reddite, quæ sunt cæsaris, cæsari. 2 dist. 44 (ad finem).

[5] Nisi forte potestati spirituali etiam sæcularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet scil. spiritualis et sæcularis, hoc illo disponente, qui est Sacerdos et Rex in æternum, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in sæcula sæculorum. Ibid.

[6] Quodlibet. XII, qu. 13 (art. 19) ad 2^{dum}.

[7] Contr. impugn. Dei cult.

Ein Vergleich dieser Anschauungen mit dem oben aus Ägyd's Schrift de potestate ecclesiastica Beigebrachten läßt ohne Mühe erkennen, inwieweit Ägydius in der Auffassung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt über seinen Lehrer Thomas theoretisch hinausging; wir sahen jedoch bereits, daß er, obwol an strengsten kirchlichen Principien festhaltend, die Erhaltung des Friedens und der Eintracht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nicht minder hoch stellte, und deshalb einer rigiden Anwendung seiner theoretischen Anschauungen auf die factisch gegebenen Verhältnisse nicht das Wort reden wollte. Die von Thomas eingenommene Höhe einer sicheren geistigen Beherrschung und harmonisirenden Ausgleichung der im wissenschaftlichen und kirchlich-politischen Zeitleben hervorgetretenen Gegensätze wußte er nicht zu behaupten; die mit Thomas' speculativer Haltung verbundene Größe und Weite des geistigen Blikes war da nicht mehr vorhanden, wo die Theologie, von den Weiterungen zwischen geistlicher und säculärer Macht, kirchlicher und weltlicher Wissenschaft berührt oder förmlich in dieselben hineingezogen, auf die von Thomas angestrebte hegemonische Stellung der Theologie als einer den Gesammtbereich des menschlichen Erkennens umspannenden und geistig beherrschenden Wissenschaft indirect oder direct zu verzichten begann, und die Befriedigung des auf höchste Dinge gehenden menschlichen Erkenntnißtriebes hinter die praktischen Gesichtspunkte und Interessen des christlichen Heilsbedürfnisses und sittlichen Willensstrebens zurückstellte.

Der ſcholaſtiſche Auguſtinismus

als

Antipelagianismus.

§. 1.

Stellung der mittelalterlichen Theologie zur pelagianischen Frage als theologischem und historischem Problem; Anlaß zur speciellen Hinweisung auf dieses Problem.

Gegenstand einer förmlichen historischen Untersuchung ist das Verhältniß der augustinischen Doctrin zur pelagianischen erst in der neueren Theologie geworden. Die mittelalterliche Theologie berücksichtigte wol alle zur Glaubensnorm gewordenen Lehrentscheidungen wider die pelagianische Häresie, überhob sich aber im Festhalten an der kirchlichen Lehrüberlieferung der Aufgabe eines speciellen Eingehens in die der kirchlichen Vergangenheit angehörigen häresiologischen Kämpfe, sondern begnügte sich mit den in der patristischen Literatur abgesetzten und zum Gemeingut der kirchlichen Lehrwissenschaft gewordenen Sätzen und Lehren der heiligen Väter, in welchen sich der Häresie gegenüber das Gemeinbewußtsein der Kirche fixirt hatte. Hievon machte auch die specifisch auf Augustinus sich stützende Augustiner-Eremitenschule keine Ausnahme; sie that sich wol durch eine große Belesenheit in den augustinischen Schriften hervor, kam aber schon aus dem Grunde, weil sie in allen Theilen der kirchlichen Glaubenslehre sich gleichmäßig auf Augustinus zurückbezog, nicht dazu, speciell das Verhältniß seiner Doctrin zu den Meinungen und Ansichten seiner pelagianischen Gegner zum Gegenstande einer besonderen Erörterung zu machen. Es fehlte eben an einem besonderen Anstoße hiezu; während des ganzen Mittelalters war nach Scotus Erigena und Abälard kein bedeutender Mann mehr pelagianisirender Tendenzen geziehen worden, somit in der Zeit der Hochblüthe der Scholastik kein Anlaß vorhanden, den durch solche Tendenzen drohenden Gefahren ein specielles Augenmerk zuzuwenden. Nicht der Rationalismus, sondern der Naturalismus wurde in den mittelalterlichen theologischen Schulen als die dem Supranaturalismus des kirchlichen Glaubensbewußtseins gegenüberstehende falsche Denk-

richtung angesehen und bekämpft, und auch dieß nur insoferne, als das in seiner Sphäre als vollberechtiget anerkannte natürliche Denken die Grenzen des ihm zuständigen Gebietes zu überschreiten schien. Die gesammte mittelalterliche scholastische Theologie war auf eine Concordirung der natürlichen und übernatürlichen Daseinsordnung bei selbstverständlicher Unterordnung der ersteren unter die letztere angelegt. Eine Neigung, die Grenzen des natürlichen Denkens auf Kosten der supranaturalen Wirklichkeit zu erweitern, war innerhalb der kirchlichen Schulen nicht vorhanden; weit mehr machte sich der Zweifel geltend, ob die aus dem vorchristlichen Alterthum überlieferte Philosophie ausreiche, die Wahrheiten des sogenannten natürlichen Vernunftdenkens, d. h. die gemeinmenschlichen Überzeugungen eines sittlich-religiösen Vernunftdenkens zur philosophischen Evidenz zu erheben. Wenn nun plötzlich im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts ein Mann hervortrat, welcher die gesammte Theologie seines Zeitalters des Wandelns auf den verderblichen Wegen des Pelagianismus bezichtigte, so kann diese Anschuldigung nur dahin verstanden werden, daß die in den mittelalterlichen theologischen Schulen angestrebte Einordnung der natürlichen Ordnung der Dinge in die ihr übergeordnete übernatürliche Ordnung nicht gelungen sei, und in Folge dessen dem Natürlichen und Creatürlichen eine Vermöglichkeit und Berechtigung zuerkannt werde, welche sich mit der Absolutheit des göttlichen Seins und Wirkens nicht vertrage. Diese relative Emancipation des Natürlichen und Creatürlichen von der allbeherrschenden absoluten Macht des göttlichen Seins und Wirkens bezeichnete jener Mann als Rückfall in die durch die Macht des echtchristlichen und wahrhaft theologischen Denkens zu überwindende pelagianische Häresie; und so wurde mit einem Male das nach seiner Ansicht von der Theologie seines Zeitalters ungenügend oder falsch gelöste Problem der Lehren über Gnade und Vorherbestimmung in den Mittelpunkt der theologischen Discussion gerückt. Die in der Anklage gegen die Theologie seiner Zeit enthaltene Beschuldigung eines pseudophilosophischen Rationalismus galt ohne Zweifel der von einem strengen Realismus abgekommenen Denkrichtung des Zeitalters; die Bezeichnung derselben als Pelagianismus ist im Sinne der mittelalterlichen Denkschulung und Sprechweise als theologische Censur nominalisirender Tendenzen zu verstehen.

Bemerkenswerth ist, daß der Versuch eines Zurückgreifens auf den durch Anselm von Canterbury repräsentirten Anfangs- und Aus-

gangspunkt der scholastischen Speculation durch einen Engländer unternommen wird, der nebstbei, wie dieß im Weiteren sich zeigen wird, auch noch auf andere denkverwandte heimische Auctoritäten verweisen konnte, und unverkennbar von dem Geisteshauche der alten Oxforder Schule sich angeweht zeigt. Das Bemühen, die Traditionen derselben mit einem strengen Augustinismus zu verschmelzen, erhöht das geschichtliche Interesse an der eigenartigen Erscheinung des Mannes, dessen Auftreten, geschichtliche Stellung und Bedeutung in den folgenden Paragraphen dargestellt und beleuchtet werden soll.

§. 2.

Bradwardina's Leben und Wirken; seine Zeitstellung, Art und Charakter seiner wissenschaftlich-religiösen Denkart und Bildung.

Die Lebensnachrichten über Thomas von Bradwardina finden sich in dem biographischen Abrisse zusammengestellt, welcher seinem in London 1618 im Drucke erschienenen Hauptwerke de Causa Dei beigegeben ist.[1] Das Geschlecht, welchem er entsprossen war, hatte seinen Namen von dem Burgflecken Bradwardin bei Herford; er selbst wurde, wie Savile, der Herausgeber des genannten Werkes, auf eine Stelle desselben[2] gestützt annehmen zu dürfen glaubt, zu Chichester geboren. Das Jahr seiner Geburt wurde nicht überliefert; Savile glaubt ungefähr a. 1290 dafür nehmen zu dürfen. Seine Schulstudien legte er in Oxford zurück, woselbst er einem der mit der Universität verbundenen Studentenstifte, dem Merton-Collegium (1270 gestiftet), als Zögling angehörte. Zunächst widmete er sich philosophischen und mathematischen Studien, dann trat er zur Theologie über. In den von ihm mit Vorliebe betriebenen mathematischen Studien brachte er es zu bedeutenden Erfolgen, so daß er als einer der hervorragendsten Mathematiker seiner Zeit galt;[3] seine hierauf bezüglichen Schriften fanden weite Verbreitung, und einige derselben wurden auch später

[1] Thomæ Bradwardini archiepiscopi olim Cantuarensis de causa Dei adversus Pelagium, et de virtute causarum ad suos Mertonenses Libri tres. Jussu Rev. Georgii Abbot Cantuarensis archiepiscopi opera et studio Henrici Savilii ... ex scriptis codicibus nunc primum editi. London, 1618.

[2] In Causa Dei III, c. 22. — Nach Baläus wäre Hatford in der Diöcese Chichester Bradwardina's Geburtsort gewesen.

[3] Über andere zeitgenössische Mathematiker der Oxforder Schule vgl. Lechler, Johann v. Wiclif (Leipzig, 1873), I, S. 281, und Joh. Duns Scot. S. 12.

noch für wichtig genug erachtet, um sie durch den Druck allgemein zugänglich zu machen.[1] Nebstbei beschäftigte er sich auch emsig mit Philosophie, wobei selbstverständlich in erster Linie an die aristotelische Doctrin und deren mittelalterlich-scholastische Auslegung zu denken ist. Er bekennt von sich,[2] daß er die anfangs in gutem Glauben hingenommenen und mit voller Überzeugung umfaßten philosophischen Unterweisungen mit der Pauliniſchen Lehrweisheit nicht zu vereinbaren wußte,[3] und geneigt war anzunehmen, daß der Apostel die Gnade auf Kosten der Freiheit erhebe. Aber noch bevor er in das Studium der Theologie eintrat, ging in ihm eine Wandlung vor, die er einer göttlichen Gnadenwirkung zuschreibt;[4] er glaubte an sich dieselbe Erfahrung gemacht zu haben, wie Augustinus, der nach seinem selbsteigenen Geständnisse durch das Studium der Pauliniſchen Briefe vermocht wurde, einer Denkweise zu entsagen, die er später als schwere widerchristliche Irrung an Pelagius bekämpfte.

Bradwardina wählte nach Beendigung seiner Universitätsstudien die akademische Laufbahn, und widmete sich dem theologischen Lehramte an der Oxforder Universität. Um das Jahr 1325 erscheint er als einer der beiden Procuratoren der Universität, und stieg später zum Kanzler derselben empor. Als theologischer Lehrer versuchte er die mathematische Methode auf die Demonstration theologischer Lehrsätze anzuwenden;[5] ohne Zweifel war auch der Denkhabitus, welchen er

---

[1] Dahin gehören: Arithmetica speculativa (Paris, 1495 u. 1530) — Geometria speculativa (Paris, 1495 u. 1516) — Tractatus de proportionibus (Paris, 1495; Venedig, 1505).

[2] Causa Dei I, c. 35.

[3] In scholis enim philosophorum raro solebam quicquam audire de gratia, nisi æquivoce forsan dicta; sed tota die audivi, quod nos sumus domini actuum nostrorum liberorum, et quod in nostra potestate est, operari bene et male, habere virtutes et vitia, cum similibus multis. L. c.

[4] Nondum theologiæ factus auditor prædicto argumento (Rom. 9, 16) velut quodam gratiæ radio visitatus, sub quadam tenui veritatis imagine videbar mihi videre a longe gratiam Dei omnia bona merita præcedentem tempore et natura, scil. gratam Dei voluntatem, qui prius utroque modo vult merentem salvari et prius naturaliter operatur meritum ejus in eo, quam ipse, sicut est in omnibus motibus primus motor; unde et ei gratias refero, qui mihi hanc gratiam gratis dedit. Ibid.

[5] Der Gedanke hieran möchte durch die in den beiden Schriften des Duns Scotus: De primo principio, Theoremata, befolgte Methode (vgl. Joh. Duns Scotus, S. 67) in ihm geweckt worden sein.

sich durch seine mathematischen Studien angeeignet hatte, auf seine theologische Lehrauffassung nicht ohne Einfluß. Das Streben nach einer durchgebildeten einheitlichen Methode in consequenter Ableitung aller Sätze eines wissenschaftlichen Systems aus einer unzweifelhaft feststehenden obersten Wahrheit hing mit seiner Zurückführung aller theologischen Erkenntniß auf das souveraine Walten der allbestimmenden und allbedingenden göttlichen Causalität auf's Engste zusammen. Aus seinen theologischen Vorlesungen wuchs sein Werk de Causa Dei heraus, in welchem er, nachdem er Universitätskanzler geworden war, auf Wunsch der Zöglinge des Merton-Colleg iums den wesentlichen Inhalt seiner Doctrin zu einem systematischen Ganzen zusammenfaßte. Der Ruf seiner theologischen Tiefe und Gelehrsamkeit verbreitete sich weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus; das Prädicat Doctor profundus soll ihm, alten Aufzeichnungen im Merton-Collegium zufolge, vom Papste selbst beigelegt worden sein.[1]

Nach Zurücklegung seiner Ämter an der Oxforder Universität wurde Bradwardina zum Kanzler an der Paulskirche in London befördert; nur mit Mühe war er zu bewegen, nebenbei auch noch die Einkünfte eines Canonicates der Lincolner Kathedralkirche anzunehmen. Durch den Erzbischof von Canterbury, Johann Stratford, dem König Eduard III als Gewissensberather empfohlen, begleitete er denselben auf seinen französischen Feldzügen, und bot den ihm zu Gebote stehenden moralischen Einfluß erfolgreich zur Milderung und Sänftigung der Ausbrüche wilder Kriegs- und Siegeslust der englischen Truppen auf. Nach dem Tode des Erzbischofes Stratford (1348) wählte ihn das Domcapitel von Canterbury zum Nachfolger des Verstorbenen; Eduard III konnte sich aber nicht entschließen, ihn von seiner Seite zu lassen. Da jedoch der statt Bradwardina zum Erzbischof ernannte Johann Ufford schon im Mai des nächsten Jahres noch vor Empfang der Bischofsweihe vom Tode ereilt wurde, so wählte

[1] Savile citirt aus Chaucer's Cambridge Tales einige Verse zum Belege dafür, daß Bradwardina in der Meinung der gebildeten Zeitgenossen als eine der höchsten Auctoritäten in Fragen religiöser Metaphysik galt. Der Dichter will sich, die göttliche Providenz betreffend, in keine Fragen einlassen, zu deren Beantwortung nur auserlesenste Geister berufen seien:

But I cannot boult it to the bren,
As can the holy doctour S. Austin,
Or Boece, or the Bishof Bradwardin.

ihn das Domcapitel zum zweiten Male. Dießmal willigte der König in die Bestätigung der Wahl, und Bradwardina empfing in Avignon die Bischofsweihe. Er verwaltete jedoch, nach England zurückgekehrt, sein neues Amt nur wenige Wochen, indem er bereits am 26. August 1349 aus dem Leben schied.

§. 3.

Bradwardina hielt sich, nachdem er Oxford verlassen hatte und bevor er seinen Dienst an der Londoner Paulskirche antrat, einige Zeit bei dem Bischof von Dunelm, Richard de Buri, auf, welcher auch hohe staatliche Ämter bekleidete und sich des besonderen Vertrauens des Königs Eduard III erfreute. Um die Universität Oxford hatte sich Richard de Buri durch eine reiche Bücherschenkung an dieselbe verdient gemacht; als besonderer Freund der Wissenschaften liebte er es, gelehrte Männer um sich zu haben, wie denn auch dazumal, als Bradwardina sich bei ihm in Dunelm aufhielt, andere ihm befreundete Oxforder Gelehrte daselbst anwesend waren. Als Genossen des um Richard gesammelten Kreises werden in einer von Savile aus der Historia Dunelmensis ausgehobenen Stelle die geistig bedeutendsten Männer der englischen Kirche jener Zeit genannt, darunter ein Richard von Armagh, Richard Chillington, Walter Burleigh, Robert Holcoth, Johann Manduith. Der Dominicaner Holcoth ist Verfasser des Philobiblon,[1] welches auf die von Richard de Buri gestiftete Oxforder Bibliothek sich bezieht; er zählte zu den hervorragenderen theologischen Lehrern damaliger Zeit, vertrat indeß eine Richtung,[2] welche Bradwardina's Zustimmung nicht haben konnte. Wie dieser zu zwei anderen Freunden des Dunelmer Bischofes, zu Richard von Armagh und R. Chillington, sich verhielt, läßt sich in Ermangelung näherer Angaben hierüber nicht bestimmen; sie waren Beide entschiedene Gegner der Bettelorden, mit deren erbitterter Bekämpfung nicht lange hernach Johann Wiclef seine Laufbahn begann.[3] Am meisten dürfte Bradwardina wol mit Walter Burleigh, dem gewesenen Lehrer Eduard's III, sich denkverwandt gefühlt haben; vielleicht war er auch Bradwardina's

[1] Philobiblon seu de amore librorum et institutione bibliothecarum. Mit einer vorausgeschickten Epistel de Buri's abgedruckt in Schmidii collectio de bibliothecis und in Goldast's Epistolis philologicis.

[2] Vgl. meine Gesch. d. Thom., S. 122.

[3] Vgl. meine Gesch. d. apol. u. polem. Lit. III, S. 560.

Lehrer gewesen. Der von Burleigh auf metaphysisch-theologischem Gebiete vertretene Platonismus bildete offenbar die Brücke, welche von dem auf dem Gebiete der philosophischen Weltlehre naturalistisch angehauchten scholastischen Peripatetismus damaliger Zeit zu dem von Bradwardina ausgeführten theologischen Denksystem hinüberleitete. Zudem mochte Bradwardina in Burleigh den Repräsentanten philosophischer Traditionen erkennen, welche durch die hervorragendsten Männer der englischen Kirche: Robert von Lincoln, Roger Baco, Duns Scotus, vertreten, bis auf Anselm von Canterbury, den Beginner der scholastischen Speculation, zurückreichten, und nach Bradwardina's Dafürhalten den Hort einer erleuchteten christlichen Gläubigkeit bildeten, so wie sie ihm auch dem echten, unverfälschten Geiste der herkömmlichen Oxforder Lehrweise zu entsprechen schienen.

Als Zögling der Oxforder Schule gibt sich Bradwardina ebensowol durch seine Denkrichtung, als auch durch die ganze Art seiner Bildung und die damit in Verbindung stehende Wahl seiner Bildungsmittel zu erkennen. Außer den der Gesammtheit der damaligen theologischen Schulen gemeinsamen Gewährsmännern und Auctoritäten auf philosophischem und theologischem Gebiete wird von ihm eine nicht geringe Anzahl anderer Autoren citirt, auf deren Benützung man speciell bei Roger Baco stößt, und deren Erwerbung sich einst Robert von Lincoln zur Förderung gelehrter Bildung in England so sehr hatte angelegen sein lassen. Möge das in Werken der bezeichneten Art Enthaltene dazumal bereits Gemeingut der abendländischen Bildung gewesen sein, so ist es doch charakteristisch, daß Bradwardina sich ausdrücklich auf dieselben zurückzubeziehen und fortlaufend Stellen aus ihnen zu citiren liebt, gleichsam als ob er zeigen wollte, wie und zu welchen Zwecken das in ihnen enthaltene Bildungsmaterial gemäß den Intentionen der einstmaligen Leuchten der Oxforder Schule zu verwerthen sei. Überhaupt lernt man aus den fortlaufenden Citationen in Bradwardina's Werke so ziemlich den gelehrten Apparat der damaligen theologischen Bildung im Allgemeinen, der Oxforder Schule im Besonderen kennen. Außer den ständig angeführten Auctoritäten eines Augustinus und Anselmus, außer Gregorius Magnus, Ambrosius, Hieronymus und Chrysostomus werden in bunter Abwechslung ein Cyprianus und Lactantius, ein Pseudo-Dionysius und Boethius, ein Cassiodor, Cassian und Gregor von Nyssa, ein Isidor und Beda, Petrus Lombardus und Hugo a St. Victore, Thomas Aquinas,

Heinrich von Gent und Duns Scotus — als philosophische Auctoritäten außer allbekannten und allgebrauchten Autoren der mittelalterlichen Schulen von Plato und Aristoteles angefangen bis auf Averroes herab auch ein Ammonius und Sextus Pythagoricus, ein Euklid, Ptolemäus und Alacen, ein Hermes Poemander zusammt der übrigen schon bei Roger Baco in besonderem Ansehen stehenden Apokryphenliteratur, ein Solinus, ein Cicero und Seneca, ein Papias Grammaticus, ein Josephus Flavius nebst anderen christlichen Historikern, vorzugsweise der englischen Heimath, aber auch ein Jakob von Vitry u. A. vorgeführt. Die Übersichtlichkeit des Werkes Bradwardina's wird durch die fortlaufenden Citationen fremder Autoren allerdings sehr beeinträchtiget; es lag aber Absicht und Methode in diesem Verfahren, welches darauf berechnet war, der nach Bradwardina's Dafürhalten von den Quellen und Auctoritäten der christlichkirchlichen Überlieferung und menschheitlichen Weisheitstradition abgekommenen zeitgenössischen Schulwissenschaft das Gewicht dieser Überlieferungen zu Gemüthe zu führen, und auf die in denselben enthaltenen unentbehrlichen Anknüpfungspunkte aller echten philosophischen und theologischen Ratiocination aufmerksam zu machen.

§. 4.

Zweck und Plan des Werkes de Causa Dei.

Bradwardina ging an die Abfassung seines Werkes de Causa Dei nach seiner Übersiedelung von Oxford nach London; die Vollendung und Veröffentlichung desselben fällt in das Jahr 1344. Nur ungern und auf drängendes Bitten von Freunden und Schülern entschloß er sich zur Ausführung seiner Arbeit, wie er in der Vorrede zu derselben mittheilt; ihn schreckte die übergroße Zahl der Gegner, mit welchen er den Kampf aufzunehmen hatte. Fast alle Welt, seufzt er, hänge dem Pelagius an; nur ein kleines Häuflein von Getreuen sei, wie einst in den Tagen des gegen die Baalspriester kämpfenden Propheten, dem Herrn getreu geblieben. Ein Traumgesicht, in welchem er sich mit der Hilfe des Herrn, der den Schwachen Kraft verleiht, zum Überwinder des gewaltigen Pelagius geworden sah, stärkte seinen Muth; auch glaubte er es der heiligen Sache Gottes schuldig zu sein, als Anwalt derselben gegen ihre Widersacher aufzutreten. Der Pelagianismus galt ihm als Repräsentant des die Gesammtgeschichte der Menschheit durchziehenden Geistes der Auflehnung gegen Gott, und

der Verweigerung der Gott schuldigen Ehre und unbedingten Unterwerfung; in die geschichtliche Vergangenheit seines Vaterlandes zurückblickend erinnert er sich, welchen Gefahren die christliche Gläubigkeit speciell auch auf den britischen Inseln durch das Eindringen der pelagianischen Häresie ausgesetzt gewesen, und wie diese Gefahren durch das Wirken der vom Festlande gekommenen Gottesmänner, eines Germanus von Auxerre, Lupus von Troyes und Severus von Trier, sowie durch die Fürsorge des römischen Stuhles überwunden worden seien.[1] Die modernen Pelagianer haben mit den alten Häretikern dieses Namens gemein, daß sie theologischen Beweisen gegenüber geringschätzend auf die Philosophie sich zu berufen lieben. Demzufolge erachtet es Bradwardina für seine Aufgabe, die modernen Pelagianer auf philosophischem Wege zu bekämpfen, und dieß um so mehr, da, wie er aus selbsteigener Erfahrung wisse, nicht wenige derselben ernstlich der Meinung sind, es sei bisher noch nie gelungen, ja kaum versucht worden, die sogenannten pelagianischen Irrthümer auf philosophischem Wege und mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu widerlegen. Bradwardina verhehlt sich nicht die Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe; es handle sich um die Lösung der dunkelsten und geheimnißvollsten Probleme, an welchen Philosophen gewöhnlichen Schlages schweigend vorüberzugehen pflegen, während andererseits die ernstesten und tiefstdringenden Männer, welche sich jenen Problemen zuwendeten, dieselben nicht endgiltig zu erledigen vermochten.

Die Erklärungen, welche Bradwardina in der Vorrede seines Werkes abgibt, lassen unzweideutig erkennen, daß er in Auffassung und Behandlung des Gegenstandes desselben sich ganz und gar auf den von Anselm von Canterbury eingenommenen Standpunkt zurückversetzt. Er will von jener Scheidung zwischen Philosophie und Theologie, von jener Auseinanderhaltung natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß, welche im Entwickelungsverlaufe der Scholastik theilweise zu einem schroffen Gegensatze zwischen Naturalismus und Supranaturalismus führte, nichts wissen; ihm constituiren philosophische und theologische Erkenntniß eine untheilbare Einheit, die dem Gebiete der Weltweisheit angehörigen Fragen und Untersuchungen finden im Rückgange auf die geistige Ergründung der letzten und höchsten Ursache

[1] Bradwardina bezieht sich hiebei auf die heimischen Geschichtschreiber Beda (Hist. Eccl. I, capp. 17. 21) und Heinrich von Hunting (Hist. Angl. II, capp. 6. 7).

aller Dinge, die eben nur Gott selbst ist, ihre vollkommene und absolut befriedigende Erledigung.[1] Und obschon menschliche Kraft für ein derartiges geistiges Unternehmen nicht auszureichen scheint,[2] so darf dasselbe deßungeachtet schon um der Ehre des göttlichen Namens willen nicht aufgegeben werden. Die bei der Ausführung desselben, wie es scheint, fast unvermeidlichen Irrungen können nach Bradwardina's Überzeugung im treuen Anschlusse an die in der Kirche hinterlegte Wahrheit und in williger Hingebung an den in der Kirche geheimnißvoll wehenden Geist der Gnade und der Wahrheit, der von Christus ausgeht, überwunden werden. Nebenbei fühlt er sich, was nicht übersehen werden darf, zum Hoffen auf das Gelingen seines Unternehmens ermuthiget durch das zuversichtliche Vertrauen auf eine der kirchlichen Lehrtradition zur Seite gehende Philosophia perennis des menschlichen Geschlechtes, aus welcher alle echten Philosophen geschöpft haben. Bradwardina gibt sich in diesem seinem Glauben an eine Kabbalah oder traditionelle philosophische Geheimweisheit[3] als einen Geistesverwandten des Roger Baco zu erkennen; er sucht das Stammland derselben im geheimnißreichen Orient, speciell in Ägypten, für den Vater derselben hält er den Hermes Trismegistos,[4] der dem-

[1] Hæc theoria totius logicæ, physicæ, astronomiæ, ethicæ et metaphysicæ seu divinæ obsignatiora mysteria comprehendit Causa Dei, Præf.

[2] Indagare causas naturales entium et propinquas difficultatem non modicam continet et laborem; quanto magis totam universitatem harum causarum volatu mentis corruptela corporis aggravatæ transscendere et usque ad impenetrabile penetrale causarum supernaturalium altissimarum inaccessibilium et invisibilium penetrare, ipsasque velut nycticoracis oculo caligante perspicaciter intueri et alios similes similiter elevare, ipsorumque oculos depurare, ut et ipsi ipsas similiter contemplentur! Ibid.

[3] Philosophus in Secreto Secretorum II, 1 scribit: Deus excelsus et gloriosus ordinavit modum et remedium ad temperantiam humorum et conservantiam sanitatis et ad plurima alia acquirenda, et revelavit ea sanctis prophetis servis suis et justis prophetis suis et quibusdam aliis, quos præelegit et illustravit spiritu divinæ sapientiæ et dotavit eos dotibus scientiæ. Scilicet ab istis sequentes viri philosophiæ principatum et originem habuerunt Indi et Perses, Græci et Latini; ab istis hauserunt et scripserunt artium et scientiarum principia et secreta, quia in scripturis ipsorum nihil falsum, nihil reprobum invenitur, sed a sapientibus approbatum. Causa Dei I, c. 1, coroll. 32.

[4] Pater philosophorum Hermogenes seu Hermes, Mercurius triplex, Trismegistus triplex, in philosophia ter maximus, rex Aegypti, philosophus et propheta de verbo æterno 34 dicit de Deo: In se totus est plenus et perfectus etc. Causa Dei I, c. 1.

nach an der Spitze der von Bradwardina gemeinsam mit Baco so hoch gehaltenen philosophischen und magischen Apokryphenliteratur steht.

§. 5.

Die allgemeine Gotteslehre Bradwardina's.

Die Grundaufgabe des Werkes ist die vollgiltige speculative Erweisung der Absolutheit des göttlichen Seins und Wirkens. Eine Philosophie, welche hinter dieser Aufgabe zurückbleibt, ist unvermögend, die pelagianische Irrlehre mit Erfolg zu bestreiten, und selbst schon auf halbem Wege zu ihr hin begriffen.

Den Ausgangspunkt für die Lösung der Grundaufgabe des Werkes de Causa Dei bietet der Anselm'sche Gottesbeweis dar,[1] in dessen Sinne das Sein Gottes mit der Idee Gottes absolut coincidirt, so daß derjenige, welcher die Idee des göttlichen Seins und Wesens erfaßt hat, das Nichtsein Gottes als eine absolute Denkunmöglichkeit klar erkennt. Gott ist seinem Begriffe nach dasjenige, über welches hinaus Besseres und Vollkommeneres nicht sein kann. Ein derartiges Sein ist möglich, weil der Gedanke desselben keinen Widerspruch in sich schließt. Von einem derartigen Sein läßt sich nicht beweisen, daß es auch nicht sein könnte; somit ist das Esse desselben ein denknothwendiges Sein. Denn offenbar ist das Nothwendigsein besser und vollkommener als das Möglichsein; und namentlich gilt dieß von dem absolut vollkommenen Sein oder Bonum perfectum, von welchem jede unvollendete Potenzialität und jede Möglichkeit, es auf den Stand einer derartigen unvollendeten Potenzialität zu reduciren, d. h. jede Corruptibilitas mala ausgeschlossen sein muß. Der Begriff des Besten oder absolut Guten ist hiemit nicht verträglich, Gott ist seinem Begriffe nach Actus purus, absolute Actualität. Es ist dieß eine jedem Denkenden einleuchtende unmittelbare Vernunftgewißheit, läßt sich aber zum Überflusse durch Aussprüche der vornehmsten philosophischen Auctoritäten bestätigen. Aristoteles zeigt ausführlich, daß der Actus dem Begriffe, der Wesenheit und der Zeit nach der Potenz vorausgehe;[2] er lehrt weiter, daß der Actus, wo es sich um das Gute handle, besser als die Potenz sei; das Gegentheil habe statt, wenn es sich um das Schlimme handle;[3] er sagt endlich, daß das immerwährend Seiende

[1] Causa Dei I, c. 1.

[2] Vgl. Aristot. Metaph. VIII, p. 1049. b, lin. 10 f.

[3] O. c., p. 1051. a, lin. 4 f. u. 15 f.

seinem Wesen nach dem Corruptiblen vorausgehe, und nicht bloß der Potenz nach sempitern sein könne.[1] Diesen Erklärungen und deren Consequenzen schließen sich Avicenna[2] und Averroes[3] an; und so ergibt sich aus der Idee Gottes als des schlechthin Besten dieß, daß er als die denknothwendige höchste Ursache alles Anderen, was ist oder sein kann, existire.[4] Ein Correlat zur Denknothwendigkeit des göttlichen Seins ist die Undenkbarkeit einer endlosen Causalreihe ohne absolut erste Ursache; wie es in jedem Genus des Seienden ein schlechthin Oberstes gibt, so muß es auch ein schlechthin oberstes Princip alles Seienden als solchen geben.

Bradwardina stellt die beiden Assertionen, deren eine den Begriff Gottes als des denkbar Besten und Vollkommensten, die andere die Undenkbarkeit einer endlosen Causalreihe zu ihrem Inhalte hat, als zwei fundamentale Suppositionen hin, welche den Gesammtbau seines theologischen Lehrgebäudes tragen. Er will nämlich die der Mathesis eigenthümliche Weise der wissenschaftlichen Begründung so viel als thunlich auf das Gebiet der theologischen Erkenntniß übertragen, um dieser den möglichsten Grad wissenschaftlicher Exactheit zuzuwenden. Wie nun die Mathesis gewisse allgemein anerkannte Wahrheiten als erste Anknüpfungspunkte an die Spitze stellt, um die Gesammtreihe der nachfolgenden Sätze durch ein schlechthin gewisses Erstes zu stützen, so hat nach Bradwardina auch die Theologie jene beiden vorerwähnten Suppositionen als ein schlechthin Erstes anzusehen, wodurch der Gesammtinhalt der speculativen theologischen Erkenntniß gestützt ist. Die denknothwendige Wahrheit der beiden Suppositionen hat sich theils durch ihre innere Evidenz, theils durch die allgemeine Anerkennung ihrer Geltung zu erweisen. In welcher Weise die innere Evidenz derselben klar zu machen sei, haben wir vernommen; die Gemeingiltigkeit des aufgestellten Gottesbegriffes betreffend führt Bradwardina den Hermes Trismegistos, die 24 Propositiones de Deo a 24 Philosophis editas, ferner Augustinus, Boethius, Anselm von Canterbury, Richard a St. Victore und endlich den Psalmisten (Psalm

[1] O. c., p. 1050. b, lin. 6 f.

[2] Bradwardina citirt Avicenn. Metaph. I, 6.

[3] Averr. Com. in Coel. et Mund. I, comm. 124.

[4] Perfectius enim est esse per se sufficienter, omnino incausabiliter et indepententer ab alio et summam et primam causam aliorum, quam ab eo dependere et alteri subjici ut effectus. Causa Dei I, c. 1.

144, 3) als auserlesene Zeugen an; die Undenkbarkeit einer endlosen Causalreihe wird von den Theologen einstimmig, von den Philosophen fast einstimmig bezeugt.

§. 6.

Die denknothwendige Wesensbeschaffenheit des denknothwendig seienden Gottes; innerer Zusammenhang des christlichen Gottesbegriffes mit dem Gesammtsystem der christlichen Weltansicht.

Die denknothwendige Wesensbeschaffenheit Gottes ist nach Bradwardina diejenige, welche vom christlichen Glauben gelehrt wird; alle von demselben abweichenden Auffassungen des göttlichen Wesens müssen als unwahr und denkwidrig verworfen werden. Bradwardina führt eine lange Reihe von unwahren und unzulänglichen Vorstellungen über das Göttliche aus dem heidnischen Volksglauben der vorchristlichen Zeit, aus den Irrthümern heidnischer Philosophen und christlicher Irrlehrer und anderer der Religionsgeschichte angehöriger Persönlichkeiten an, um denselben gegenüber die wahre und einzig angemessene, Gottes würdige Vorstellung vom göttlichen Sein, Können und Wollen an's Licht zu stellen. Es handelt sich hiebei um Erweisung der Einheit und Geistigkeit, Macht und Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes in deren absoluter, durch nichts geschmälerter Bedeutung, wie es dem supranaturalen Lehrinhalte des christlichen Glaubens angemessen ist. Bradwardina wird hiedurch speciell auch zu einer Polemik gegen den philosophischen Rationalismus veranlaßt, der die begrenzte Vernunft des Einzelmenschen zum Richtmaße des Urtheiles über göttliches Können und Nichtkönnen machen will. Da handelt es sich nun vor Allem um das Wunder, welches der Rationalist für unmöglich erklärt. Bradwardina erklärt dieß für ein verwegenes und ohnmächtiges Attentat des begrenzten menschlichen Verstandes auf die der Unendlichkeit des göttlichen Seins entsprechende unendliche Wirkungsmacht Gottes, welcher sich von Seite der Creatur keine Schranken setzen lassen, und dieß um so weniger, da der menschliche Verstand nicht einmal das Wirken der kleinsten natürlichen Causalität vollkommen zu ergründen und zu umfassen vermag.[1] Die Läugnung der Möglichkeit von Wundern

[1] Nonne parvula ignis scintilla illuminando et calefaciendo causat infinitos circulos luminosos, pyramides visuales secundum qualitates et differentias infinitas, infinitas quoque lineas radiosas et radios visuales incidentes, reflexos et refractos, si medium sit deforme, habentque alias proprietates

setzt sich in Widerspruch mit der evidentesten geschichtlichen Beglaubigung der wirklich geschehenen Wunder, worüber Bradwardina aus den mannigfachsten Autoren Belege beizubringen bemüht ist. Der Stern, welcher die Weisen des Morgenlandes um die Zeit der Geburt Christi nach Bethlehem führte, die Sonnenfinsterniß in der Stunde des Verscheidens Christi am Kreuze sind auch durch die bei heidnischen Profanscribenten vorkommenden Äußerungen bezeugt. Wunderbarer Schutz und wunderbare Rettung durch Gottes Macht ist nach glaubwürdigen und auch gemeinhin geglaubten Berichten zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten Bedrängten und Verfolgten zu Theil geworden; hievon erzählen nicht bloß die von christlichen Autoren geschriebenen Bücher, sondern auch die Historien der alten vorchristlichen Zeit und Welt. Wer die Realität der Wunder läugnen wollte, müßte wegen des Zusammenhanges zwischen Wundern und Vaticinien auch die Wahrheit der Vaticinien läugnen; ist aber nicht das ganze Alterthum vom Glauben an prophetische Offenbarungen erfüllt, haben nicht die Sybillen auf Christum geweissagt?[1] Der Glaube an prophetische Offenbarungen findet sich bei allen bedeutenden Philosophen angefangen von Hermes Trismegistos bis herab auf Avicenna und Averroes ausgesprochen; wenn Aristoteles und Avicenna im Widerspruch mit ihren selbsteigenen Äußerungen die Realität der Wunder anstreiten, so wird die Ursache hievon wol in ihrer Hinneigung zu einem den echten Gottesbegriff verdunkelnden falschen Naturalismus zu suchen sein.

Dieß Letztere führt zur Polemik gegen die philosophische Läugnung der Möglichkeit einer Creation, Annihilation und Recreation der Dinge. Wenn man unter Berufung auf Aristoteles die philosophische Erweisbarkeit der Erschaffung der Dinge aus Nichts bestreitet, so genügt eine Beleuchtung der Ausführungen des achten Buches der aristotelischen Physica, die Schwäche des philosophischen Widerstandes gegen das christliche Creationsdogma ersichtlich zu machen. Aristoteles setzt in dem citirten Buche beständig voraus, daß das Nichtsein eines

---

præclaras et differentias infinitas, in quibus infinitæ conclusiones geometricæ et arithmeticæ continentur, sic et perspectivæ aliæ infinitæ; et quis has omnes potest plane cognoscere? Causa Dei I, c. 1, coroll. 32.

[1] Auch das pseudo-ovidische Carmen de Vetula wird O. c. I, c. 1, coroll. 35 als ein prophetisches Zeugniß für das Empfangenwerden Christi von einer Jungfrau angeführt.

jeden gewordenen Dinges dem Sein desselben nicht bloß sachlich sondern auch zeitlich vorausgehe; wenn nun die Welt und die Bewegung, ohne welche und vor welcher keine Zeit denkbar ist, in irgend einem bestimmten Momente beginnend gedacht werden, wie kann Aristoteles behaupten, daß vor diesem Momente etwas der Veränderung Unterworfenes war? Sagt doch Aristoteles selbst,[1] daß es ein Vorher und Nachher nicht geben könne ohne Zeit, und keine Zeit ohne Bewegung; er hat aber unterlassen, die denknothwendigen Consequenzen aus diesen seinen selbsteigenen Worten zu ziehen. Eine Zeit vor dem Beginne der Zeit, d. i. ein Sein der Dinge vor ihrem Sein zu denken ist ein Widersinn; zeitliche und räumliche Begrenztheit sind denknothwendige Correlate.[2] Man kann den Vertheidigern der Weltewigkeit zugeben, daß Gott selbst nicht älter als die Welt sei, aber bloß deßhalb, weil er als Ungewordener im Unterschiede von der gewordenen Welt überhaupt kein Alter hat. Aristoteles und Averroes setzen sich durch ihre Weltewigkeitslehre in Widerspruch mit der älteren besseren Philosophie;[3] Aristoteles selbst hat kein unbedingtes Zutrauen zur rationalen Gewißheit der von ihm vertretenen anfangslosen Weltewigkeit, wie eine Stelle in seinen Büchern über die Topik beweist.[4] Das Schwärmen für eine unendliche Weltdauer zeugt von einer Formlosigkeit des Denkens, welche Aristoteles bei anderen Anlässen selbst rügt.[5] Das denknothwendige Correlat eines zeitlichen Weltanfanges ist der zeitliche Abschluß der Weltentwickelung, mit welchem die gesammte Eschatologie der christlichen Glaubenslehre in innigem Zusammenhange steht, so daß eine Läug-

[1] Aristot. Physic. VIII, p. 251. b, lin. 10 f.

[2] Cum quæritis, quare Deus in a fecit mundum et non prius ... simile est, ac si quæreretur, quare coelum est terminatum in convexitate sua et non supra. Causa Dei I, c. 1, coroll. 34.

[3] Omnes gentes, Hebræi, Græci, Latini et Barbari, omnes prophetæ, omnesque theologi et poetæ et omnes philosophi ante Aristotelem affirmabant concorditer, mundum habuisse principium temporale. Etiam omnes leges et sectæ pariter confitentur. O. c. I, c. 1, coroll. 40.

[4] Vgl. Aristot. Topic. I, p. 104. b, lin. 12.

[5] Nonne ordinatum et determinatum est melius et pulchrius inordinato et confuso? Annon tu ipse Aristoteles 13 Metaph. redarguens Aristippum et ceteros tales sophistas dicentes in mathematicis non esse bonum, sic ais: Quoniam autem bonum et optimum alterum hoc quidem semper est in operatione, bonum autem et immobilibus, dicentes nihil dicere mathematicas scientias de bono aut optimo, mentientur; dicunt enim et demonstrant maxime. O. c. I, c. 1, coroll. 40.

nung und Bestreitung derselben oder einzelner Sätze derselben das Zustandekommen einer in sich harmonisch geschlossenen und mit den Forderungen eines gesunden Denkens vermittelten Weltanschauung vereitelt.[1]

§. 7.

Der durch die christliche Weltansicht postulirte und involvirte Gottesbegriff.

Wie ein rationalistisch abgeschwächter Gottesbegriff seine innere Unwahrheit durch sich selbst bloßlegen muß, indem er es nicht zu einer befriedigenden, harmonisch in sich selbst vermittelten Weltansicht kommen läßt, so nöthiget umgekehrt des Festhalten an dieser, die in ihrer vollen Wahrheit erkannt keine andere als die christliche ist, den Begriff des Göttlichen so voll und tief zu fassen, daß er zur Erklärung der durch ihn zu tragenden allgemeinen Weltansicht vollkommen ausreicht. Bradwardina führt demzufolge eine Reihe von Sätzen vor, welche als unverträglich mit der Absolutheit des göttlichen Seins und Wesens, Könnens und Wirkens von vorneherein abzulehnen sind, da sie eben nur die pseudophilosophische Hinterlage des mit der wahrhaften Christlichkeit des Denkens nicht verträglichen Pelagianismus constituiren. Bradwardina führt diese Sätze, welche er als Verirrungen der christlichen Schulen seines Zeitalters censurirt, am Schlusse seines Werkes einzeln vor,[2] zusammt den Antithesen, welche die theologisch-speculative Hinterlage der echtchristlichen antipelagianischen Weltansicht constituiren. Die von Bradwardina censurirten Sätze betreffen die Gebundenheit des göttlichen Wirkens durch äußere und innere Ursachen, die Einschränkung der göttlichen Schöpfermacht und Erhaltungsthätigkeit durch deren Abhängigkeit von Bedingungen und Ursachen außerhalb des göttlichen Willens, die Bedingtheit des göttlichen Wissens und Wollens durch das creatürliche Sein und Geschehen, die Begrenztheit des göttlichen Willens in seinem Wirken auf den menschlichen Willen durch die Beschaffenheit und das Verhalten des letzteren, die Übertragung von der Contingenz des zeitlichen Geschehens auf den göttlichen Intellect und Willen, und die hiedurch involvirte Antastung der Absolutheit der auf das Werk der Schöpfung, Erlösung und dereinstigen Beseligung oder Verdammniß bezüglichen Willenbeschlüsse

[1] O. c. I, c. 1, coroll. 37—39.

[2] O. c. III, c. 53.

Gottes, die Defectibilität des incarnirten Menschensohnes in seiner zeitlich-irdischen Erscheinung und der sein Heilswerk auf Erden continuirenden Kirche.

In Bradwardina's Anschauung hat die durch den göttlichen Willen geschaffene und getragene Ordnung des Weltdaseins die Weihe einer heiligen, unabänderlichen Nothwendigkeit, in welcher ihm auch die Indefectibilität den Kirche gefestiget ist, daher er seine selbsteigene tiefste Überzeugung von der Richtigkeit der Antithesen, welche er der pelagianisch-rationalistischen Verflachung der normalen christlichen Weltanschauung entgegenstellt, dem Urtheile der Kirche, der römischen insbesondere, unterstellt. Zugleich aber hält er dafür, es sei dringend Zeit, daß angesichts der falschen Tendenzen, welche in den zeitgenössischen christlichen Schulen verfolgt werden, von entscheidender Seite ein maßgebendes Wort gesprochen werde; ja er bezeichnet es als eine der Absichten seines Werkes, ein solches maßgebendes Wort zu provociren,[1] um die irrenden Geister wieder auf ihre richtigen Ziele hinzulenken. Wir können nicht im Zweifel darüber sein, worin Bradwardina den Grund des Übels der falschen Richtung der zeitgenössischen Schulwissenschaft sucht; er nimmt gegen den als autonome geistige Macht sich gerirenden philosophischen Aristotelismus Stellung, und wünscht überhaupt den durch die Aufnahme der aristotelischen Weltlehre in die theologischen Systeme üblich gewordenen Brauch einer doppelten Buchführung in der theologischen Wissenschaft beseitiget. Die untheilbare Einheit der christlichen Weltanschauung verträgt sich nicht mit der Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit; die Philosophie ist nicht eine neben der Theologie selbstständig bestehende Quelle von Erkenntnissen über Wesen und Grund der Dinge, sondern ein Vehikel der nach dem letzten und höchsten Grunde der Dinge forschenden Wissenschaft, welche der Sache nach mit der Theologie in Eins zusammenfällt, so daß man, den Erkenntnißmodus

[1] Flexis genibus cordis mei imploro ecclesiam, præcipue autem romanam, quæ summa auctoritate vigere dignoscitur et spiritu sapientiæ gubernari, quatenus ipsa determinare dignetur, quid circa præmissa catholice sit sentiendum. Non enim sine periculo in talibus aberratur. Simon, dormis; exurge quæso, exime gladium, amputa quæque sinistra hæreticæ pravitatis, defende et protege catholicam veritatem. Porro, etsi Dominius ipse in Petri navicula dormiat, nimietate tempestatis compulsus ipsum quoque fiducialiter excitabo, quatenus spiritu oris sui tempestate sedata tranquillum faciat et serenum. L. c.

betreffend, nicht so sehr zwischen Philosophie und Theologie, als vielmehr zwischen speculativer und positiver Theologie zu unterscheiden hat. Alle Speculation steht in vorhinein auf dem Grunde des Glaubens, wie ja die Philosophie als solche aus dem menschheitlichen Glaubens- und Offenbarungsbewußtsein hervorgegangen ist, und demzufolge im vollentwickelten christlichen Glaubensbewußtsein sich in das theologische Erkennen zurückzuvermitteln hat.

§. 8.

Bradwardina's Verhältniß zur peripatetischen Scholastik.

Im Zeitalter Bradwardina's gab es keine andere Denkschulung als die peripatetische; der formelle Gebrauch derselben ist auch Bradwardina zu eigen. Hierauf beschränkt sich jedoch das specifisch Aristotelische seiner Denkbildung. Denn in allem Übrigen geht er mit Aristoteles nur in so weit, als derselbe Zeuge und Vertreter der aus Religion und Offenbarung herausgewachsenen traditionellen Philosophia perennis ist; Aristoteles ist ihm nicht mehr, wie den specifischen Vertretern des scholastischen Peripatetismus der Philosoph par excellence oder specifische Repräsentant der natürlichen Denkvernunft, die aristotelische Weltlehre nicht mehr der philosophische Unterbau der theologisch-supranaturalen Weltanschauung. Der speculative Peripatetismus hatte seinen philosophischen Denkhalt im speculativen Formbegriffe; bei Bradwardina kommt derselbe nur in sehr relativer Weise zur Anerkennung, sofern er nämlich das Mittel ist, dem Averroes gegenüber die Integrität der Menschennatur zu vindiciren,[1] und die intellective Seele als die dem menschlichen Individuum denknothwendig eignende Wesensform desselben zu erweisen. Ja, die aristotelischen Lehren von der menschlichen Seele als ursprünglich unbemalter Tafel, vom Intellectus possibilis und Intellectus agens bieten ihm die erwünschten Anknüpfungspunkte für die Begründung seines theologisch-philosophischen Denksystems dar, welches wesentlich auf den Ursächlichkeitsgedanken gebaut ist, und auf Ergründung der absoluten Wirkungsursache ausgeht. An der Lehre von der menschlichen Seele als ursprünglicher Tabula rasa ist festzuhalten, weil die platonische Lehre von der Wiedererinnerung unwahr ist; die von der sinnlichen Erfahrung der Seele subministrirten sinnlichen Anschauungen und Erkenntnisse sind aber Excitationsmittel der dem

[1] O. c. I, c. 1, coroll. 36.

Menschen angebornen geistigen Denkkraft, sich zur Erkenntniß höchster Dinge und Ursachen zu erheben; und zwar ist es der denknothwendige Seins- und Ursächlichkeitsgedanke, der in Verbindung mit der ratiocinativen Denkthätigkeit der intellectiven Seele die denknothwendigen Verknüpfungen der Dinge in deren Abhängigkeit von einer höchsten Seinsursache ermittelt. Von einer göttlichen Urform und Urbildung des geschöpflichen Seins, deren specifische Nachbildung die menschliche Seele wäre, ist also hier durchaus nicht die Rede; die Seele heißt Wesensform des Leibes nur darum, um ihre wesentliche Zugehörigkeit zum Menschenwesen auszudrücken; ihrem eigentlichen Wesensbegriffe nach ist die Seele unkörperlicher Geist oder rationale Substanz;[1] wie sie denn, durch einen hinlänglichen Vorrath von sinnlichen Anschauungen und Erfahrungen zum höheren Denkleben excitirt, in dem weiteren Andringen des sinnlichen Erfahrungsstoffes eher ein Hemmniß, als eine Förderung ihres den übersinnlichen Dingen zugewendeten Erkenntniß- und Willensstrebens sieht.[2] Dieß klingt weit mehr platonisch-augustinisch, als peripatetisch; so wie auch seine wiederholten Hindeutungen auf das mathematische Erkennen und Denkverfahren als den mustergiltigen Typus des wissenschaftlichen Erkennens und Denkverfahrens einen von der speculativen Morphologie der peripatetischen Scholastik abgewendeten Denkhabitus erkennen lassen,[3] ja sogar eine leise Anticipation des späteren philosophischen Monadismus

[1] Quid enim spiritus incorporeus, nisi rationalis substantia incorporea est dicendus? Spiritus omnipotentissimus habens voluntatem universaliter efficacem potest et potuit creare et creasse alios spiritus sibi similes, sicut alias naturas dissimiles, et hos quidem a corporibus absolutos, quos angelos vocamus, illos vero corporibus conjugatos, quos animas rationales vocamus. L. c.

[2] Intellectus ergo in principio, quando est totus potentialis, indiget intentionibus extrinsecis ipsum moventibus, informantibus et actuantibus; sed cum plene informatus et actuatus exstiterit, non indigit ipsis ultra, sed ex tunc potest per se et sua extrinseca sufficienter cognoscere universa; imo ex tunc magis videntur ei obesse quam prodesse, eo quod distrahunt intellectum a speculatione sincera et operatione sua perfecta. L. c.

[3] Sicut stans in centro circuli per quemlibet semidiametrum potest exire ad proprium punctum ejus in peripheria situatum, licet non simul nec successive per omnes ad omnia puncta sua, sic et habens principium scientificum stat in medio infinitorum discursuum possibilium ducentium ad conclusiones proprias infinitas, potestque per singulos ad singulas conclusiones exire, etsi non per omnes ad omnes. Ibid.

enthalten, wie dieß in seiner Weise auch von dem Individualismus des Roger Baco und Duns Scotus gilt. Von Roger Baco so wie auch von Robert von Lincoln unterscheidet sich Bradwardina dadurch, daß er wie Duns Scotus den Intellectus agens als eine der menschlichen Seele eignende Potenz anerkennt. Da er ihm aber nicht die von der speculativen Peripatetik dem Intellectus agens zugewiesene Function eines Hervorziehens der Wesensformen aus den Sinnendingen zuerkennt, sondern die Aufgabe desselben allgemein nur in die Vergeistigung der sinnlichen Anschauungen setzt, auch weiter gar nicht auf eine nähere Bestimmung des Verhältnisses der intellectiven Potenzen zum intellectiven Seelenwesen, sowie des Verhältnisses der intellectiven Seele zur sinnlichen Leiblichkeit sich einläßt, so sehen wir uns bei Bradwardina zu dem in Anselm von Canterbury repräsentirten vorperipatetischen Anfangs- und Ausgangspunkt der speculativen Scholastik zurückversetzt, der uns ja schon in der auf den Anselm'schen Gottesbeweis gestützten Grundlegung des Werkes entgegengetreten ist. Die des speculativen Formbegriffes entbehrende speculativ-theologische Dialektik Anselm's ist aber das nächste und unmittelbarste Bindeglied, durch welches die auf englischem Boden erwachsene Theologie Bradwardina's mit Augustinus verknüpft ist; der speculative Realismus Anselm's ist ihm das Mittel, den theologischen Supranaturalismus der augustinischen Gnaden- und Vorherbestimmungslehre der zeitgenössischen peripatetischen Scholastik gegenüber mit voller Gedankenwucht zur Geltung zu bringen.

§. 9.

Der von Bradwardina im Verhältniß zur peripatetischen Scholastik eingenommene philosophisch-theologische Standpunkt.

Der Rückgang Bradwardina's zum ersten Anfangs- und Ausgangspunkte der speculativen Scholastik ist nicht ein einfaches, unmotivirtes Zurückgreifen auf Anselmus. Es ist vielmehr sehr deutlich zu erkennen, daß der in der nachscotistischen Scholastik sich vollziehende Entwickelungsproceß nominalistischer Tendenzen auf ihn sehr entschieden einwirkte, und ihn dahin brachte, allen vom Gottesgedanken unabhängigen Anhalten der Selbstgewißheit des menschlichen Denkens die philosophische Berechtigung abzuerkennen. Daraus ergab sich ihm, daß das philosophische Denken sich um so entschiedener auf die bereits von Anselmus so eindringlich betonte rationale Gewißheit und Denknoth-

wendigkeit des menschlichen Gottesgedankens zu stützen habe; wenn also das von der unmittelbaren Denknothwendigkeit des göttlichen Seins abgekommene peripatetisch-scholastische Denken bei Occam bis dahin gelangt war, selbst die aposterische Beweisbarkeit desselben in Frage zu stellen,[1] so sieht Bradwardina hierin einen ausreichenden Grund, den scholastischen Peripatetismus selbst als eine zur Ermittelung der höchsten und primitivsten Denkgewißheiten unzureichende Form des philosophischen Denkens fallen zu lassen, und dieses auf den Standpunkt des vorperipatetischen Anselmus zu verweisen. Diese Rückkehr jedoch von dem durch Occam repräsentirten Endpunkte des scholastischen Peripatetismus ist kein einfaches Fallenlassen der theologischen Denkergebnisse, welche sich aus dem durch Duns Scotus angebahnten Entwickelungsprocesse der scholastischen Theologie herausgesetzt haben; die bei den nachthomistischen Theologen hervorgetretene energischere Betonung des göttlichen Willens im Gegensatze zu der bei Thomas vorwiegenden Betonung des göttlichen Intellectes hat seine volle Billigung; nur will er die bei Scotus in Folge seiner Abhängigkeit von der Auctorität des Aristoteles niedergehaltene philosophische Anerkennung des absoluten Machtkönnens des göttlichen Willens in ihr volles Recht eingesetzt sehen, und andererseits der bei Occam in Flachheit und Frivolität entartenden Auffassung der Arbitrarietät des göttlichen Wollens eine im absoluten Machtwillen Gottes begründete heilige Nothwendigkeit substituirt sehen, welche, weil im absoluten göttlichen Willen begründet, jedes weitere Fragen nach ihren Gründen schlechthin ausschließt. Auch bei den Theologen der scholastisch-mittelalterlichen Augustinerschule tritt, namentlich bei Gregor von Rimini, der göttliche Wille als das absolut Bestimmende hervor; die Betonung der in den unwandelbaren Entschließungen desselben sich kundgebenden heiligen Nothwendigkeit ist das Bradwardina Eigenthümliche, worin die den göttlichen Dingen zugewendete Denkforschung in die Stimmungen des religiösen Andachtsgefühles umgesetzt erscheint. Diese schließen ihrer Natur nach alle Anwandlungen eines philosophischen Naturalismus aus; in eine philosophische Denkstimmung setzen sie sich um, soferne das vom philosophischen Naturalismus in den außergöttlichen Dingen gesuchte Nothwendige einzig in die activ bestimmende Macht des absoluten göttlichen Willens verlegt, und die Mani-

[1] Vgl. Nachscotistische Scholastik, S. 219 f.

festation desselben nach Außen als Reflex der absoluten Seinsnothwendigkeit, die Gott selbst ist, erkannt wird. Auf diesen Standpunkt sieht sich Bradwardina im Gegensatze zu dem im Averroismus und Occamismus nach zwei verschiedenen Seiten hin in den Formen des Dogmatismus und Skepticismus ausgeprägten Naturalismus eines pseudophilosophischen Denkens hingedrängt; die von ihm verehrte heilige Nothwendigkeit in Gottes Ordnung ist dasjenige, was Anselm die in derselben offenbar werdende Ehre des ewigen unendlichen Gottes nennt. Die Anbetung derselben macht die meditative Forschung bei Bradwardina nicht selten, wie bei Anselm, in eine directe Ansprache an Gott übergehen. In dieser, dem Absoluten als solchem dargebrachten Huldigung liegt dasjenige enthalten, was die Theologie Bradwardina's von dem auf subjective religiöse Selbstbeglückung und gemüthliche Versenkung in's Göttliche ausgehenden Charakter der ägydianischen Theologie unterscheidet. Nicht Mystik, sondern Metaphysik soll die Theologie sein. So wollte es seiner Zeit bereits Duns Scotus; es ist ihm jedoch nach Bradwardina's Dafürhalten zufolge eines seinem Denken anhaftenden antitheologischen rationalistischen Elementes nicht vollkommen gelungen.

§. 10.

Erkenntnißtheoretische Grundanschauungen Bradwardina's, antirationalistische Noologie desselben.

Daß der Rückgang Bradwardina's auf Anselmus nicht ein unvermitteltes Zurückgreifen auf den Anfangs- und Ausgangspunkt der speculativen Scholastik sei, zeigt sich bereits in den erkenntnißtheoretischen Unterlagen seines theologischen Denksystems. Er knüpft an die in der nominalisirenden Scholastik üblich gewordene Deutung und Verwerthung des Unterschiedes zwischen Notitia incomplexa und Notitia complexa an,[1] um denselben mit den in Anselm's Schrift de Veritate entwickelten Gedanken über die Veritas in re und Veritas in enuntiatione zu verschmelzen. Wie die nominalisirende Scholastik den Aufbau der menschlichen Gesammterkenntniß auf Grund intellectiver Complexionen mit völligem Absehen von der sachlichen Realität der Allgemeinbegriffe sich vollziehen läßt, so glaubt auch Bradwardina ohne Zuhilfenahme einer objectiven Realität der Universalien den Inhalt seines theologischen Denksystems auf Grund der von ihm aufgestellten

[1] Vgl. hierüber oben, S. 57 f.

Prima incomplexa und Prima complexa in einer Reihe denkstrenger Folgerungen entwickeln zu können; nur geht er hiebei nicht gleich der nominalisirenden Scholastik von der sinnlichen Erfahrungswelt als Unterstem, sondern von Gott als Oberstem und Höchstem aus, dessen denknothwendiges Sein der metaphysischen Denkvernunft des Menschen das Allerwahrste und Allergewisseste, somit erste Wahre und erste Gewisse ist.[1] Der Umschlag aus der nominalistischen Denkart in die streng realistische besteht darin, daß dem ersten Gewissen des nominalistischen Empirismus das vom metaphysischen Denken zu ergreifende Urwahre, der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit die absolute Stütze und Voraussetzung aller Gewißheit substituirt wird. In Folge dessen kann Bradwardina sagen, daß, wie das erste Principium incomplexum Gott, so das erste Principium complexum der Satz: Deus est, sei. Wenn Aristoteles statt dessen das rein formale Grundgesetz eines widerspruchfreien logischen Denkens als das Primum principium complexorum hinstellt, so ist dieß nach Bradwardina's Dafürhalten eine Concession an die Unvollkommenheit unserer zeitlich-irdischen Daseinszuständlichkeit, welche es mit sich bringe, daß die durch den zeitlichen Erdenleib beschwerte und niedergedrückte Menschenseele die unmittelbare, denknothwendige Wahrheit des Satzes: Deus est, nur schwer zu fassen vermöge. Wir müssen in Folge des Niedergehaltenseins unseres intellectiven seelischen Seins durch den materiellen Leib unterscheiden zwischen demjenigen, was für die intellectuelle Natur an sich, und dem was für uns das Ersterkannte und jede weitere Erkenntniß Begründende ist. Dieß hindert uns jedoch nicht zu erkennen, daß der Satz Deus est das Primum principium complexum schlechthin sein müsse, da wir, wenn er uns auch nicht unmittelbar durch sich selbst evident ist, durch zwingende Schlüsse darauf hingeleitet werden, ihn als schlechthin oberste Wahrheit zu erkennen. Das Sic esse hat zu seiner erklärenden Voraussetzung das Esse schlechthin, d. h. dasjenige Sein, welches keiner einschränkenden Determination unterworfen, seiner Natur nach ist und alles Andere determinirt; somit ist der diese Beschaffenheit des göttlichen Wesens declarirende Satz die oberste aller Denkwahrheiten, aus welcher sich die Aussagen über alle in ihrer Determinirtheit nicht schlechthin seienden Dinge begründen. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Primum verum com-

[1] Causa Dei I, c. 11.

plexum ein Correlat des Primum verum incomplexum sei; wie nun Gott seinem Wesen nach als Ens primum und Causa prima essendi das erste wahre und nothwendige Incomplexum ist, so muß der das Esse dieses ersten Incomplexum afferirende Satz die erste und oberste aller Denkaussagen sein. Das Esse Gottes hat keine ihm vorausgehende Ursache, läßt sich somit auch in unserem Denken aus keiner solchen Ursache begründen; demzufolge steht der Satz Deus est in der Reihe der Denkwahrheiten schlechthin obenan. Wie Gott das Ens verissimum ist, so muß der das Esse Gottes affirmirende Satz der wahrste aller Sätze sein, aus welchem sich alle anderen Denksätze begründen.

Aus diesen Grundanschauungen eines unmittelbaren Realismus, welche mit Aussprüchen Anselm's, besonders aus dessen Schrift de Veritate belegt werden, deducirt Bradwardina mehrere ontologische Sätze,[1] welche umgekehrt wieder seinen erkenntnißtheoretischen Anschauungen zum Rückhalte dienen, und demnach nicht so sehr Folgerungen aus ihnen, als vielmehr Correlate derselben sind. Diese Sätze sind: Das Sein ist schlechthin früher als das Nichtsein, der Actus ein schlechthin Früheres im Verhältniß zur Potenz, das Nothwendige ein Früheres im Verhältniß zu dem ihm entgegengesetzten Möglichen, und auch im Verhältniß zum Unmöglichen, die reine Nothwendigkeit oder das absolut nothwendige Esse ein Früheres im Verhältniß zu allem Anderen. Daraus folgt weiter, daß zur Definition des Nothwendigen nicht die Notionen des Möglichen oder Unmöglichen verwerthet werden können,[2] ja daß das Necesse esse sich überhaupt nicht strenge definiren läßt. Dieß erklärt sich im Denkzusammenhange Bradwardina's daraus, daß das Necesse esse im eigentlichen Sinne Gott selbst ist, und daß das Mögliche und Unmögliche schlechthin und absolut sich darnach bestimmt, ob es Gott machen kann oder nicht machen kann. Die umgekehrte Behauptung, daß sich das Können und Nichtkönnen Gottes nach dem an sich Möglichen oder Nichtmöglichen bestimme, führt in ihren Consequenzen zur Negation Gottes als der schlechthin ersten Ursache alles Anderen. Bradwardina glaubt hierin Heinrich von Gent und Duns Scotus auf seiner Seite zu haben. Allerdings äußert

[1] O. c. I, c. 13.

[2] Nihil enim recte definitur per aliquid posterius se, sicut 2 Post. et 7 Metaph. demonstratur; sed utrumque istorum est posterius necessario. L. c.

sich Heinrich an einer Stelle seiner Quodlibetica[1] in entgegengesetztem Sinne; Duns Scotus hält sich indeß für berechtiget, eine später folgende Äußerung desselben Werkes[2] als Zurücknahme der vorausgehenden anzusehen. Bei Duns Scotus[3] scheint es, als ob gleichfalls das Möglichsein oder Unmöglichsein einer Sache einzig von inneren Gründen, von der Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit des Gedachten mit dem Seinsgedanken abhängig gemacht werden wolle, so daß das Möglichsein oder Unmöglichsein eine von der Existenz oder Nichtexistenz Gottes unabhängige Geltung behauptete; ferner scheint Scotus, soweit er den letzten Grund des Möglichseins oder Unmöglichseins in Gott sucht, denselben nicht im göttlichen Machtkönnen, sondern im göttlichen Intellecte suchen zu wollen. Damit verwickelt er sich aber in einen Widerspruch mit sich selbst; wenn das Möglichsein oder Unmöglichsein des Möglichen oder Unmöglichen unabhängig von Gott besteht, so ist es auch vom göttlichen Intellecte unabhängig. Weiter muß auffallen, daß er, wenn er deßungeachtet in Gott den letzten Grund des Seinkönnens oder Nichtseinkönnens von etwas sucht, seinem ganzen Denkhabitus zuwider diesen Grund im göttlichen Intellecte sucht; denn ihm ist ja das göttliche Erkennen nicht das grundhafte Letzte in Gott, da er es als einen Modus des göttlichen Könnens, dieses aber als einen wesentlichen Modus des göttlichen Seins faßt.[4] Und dieß ist auch das einzig Richtige; die Behauptung des Scotus, daß das Scibile und Intelligibile erst durch das göttliche Intelligere in's Sein gesetzt werde, verträgt sich nicht mit dem richtigen Begriffe von den göttlichen Ideen, die als etwas schon vorhanden Seiendes vom göttlichen Intellecte angeschaut werden; die göttliche Wesenheit schöpft die Ideen

[1] Vgl. Henric. Quodlibet. VI, qu. 3.

[2] Henric. Quodlibet. VIII, qu. 3.

[3] 1 dist. 44.

[4] Quod dicit, quod possibilitas et impossibilitas reducuntur principiative ad intellectum Dei, non ad ejus omnipotentiam seu potentiam, videtur mirabile, quoniam secundum modum suum imaginandi creberrimum essentia divina est principium potentiæ in Deo, cum actus præcedat potentiam in eo, et ipsa est aliquo modo prior actuali intellectione ejus. Ex hoc enim videtur potentissime et perfectissime intelligere universa, quia habet potentiam intellectivam perfectissimam et potentissimam. Videtur ergo essentia sive purum esse principium potentiæ sive posse, et hoc intellectionis actualis; et quicquid est principium principii, est principium principiati. Essentia ergo et potentia divina sunt priora principia possibilitatis et impossibilitatis, quam intellectus divinus. Causa Dei I, c. 13.

aus den Tiefe ihrer unendlichen Macht,[1] und stellt sie vor den göttlichen Intellect als Object der Anschauung hin.[2] Diese Bemerkungen bezwecken eine doppelte Berichtigung der scotistischen Lehre, sofern einerseits der von Scotus principiell betonte souveraine göttliche Wille in sein volles Recht eingesetzt, und andererseits die Souverainetät desselben aus der von Scotus für philosophisch nicht erweisbar gehaltenen Omnipotenz desselben begründet wird.

§. 11.

Die im absoluten göttlichen Machtkönnen begründete absolute Souverainetät des göttlichen Willens.

Der göttliche Wille erscheint in der Theologie Bradwardina's als Organ des göttlichen Machtkönnens, und muß zufolge der Allvermöglichkeit des letzteren als unwiderstehlicher Machtwille gedacht werden. Er ist zunächst als die absolute Ursache alles Seienden und Geschehenden zu denken, weil eine absolute erste Ursache denknothwendig ist, und diese weder in der göttlichen Essenz, noch in der göttlichen Erkenntniß gesucht werden kann;[3] denn beide: Essenz und Erkenntniß Gottes, verhalten sich indifferent zu Allem, was möglicher Weise sein und geschehen kann, bieten also keine zureichenden Erklärungsgründe dafür dar, weßhalb gerade dieses bestimmte Mögliche wird und geschieht, und anderes eben so gut Mögliches nicht. Wäre der absolute Grund alles dessen, was wird und geschieht, in der göttlichen Essenz oder im göttlichen Erkennen zu suchen, so wäre damit die Freiheit des göttlichen Handelns aufgehoben; und namentlich würde, wenn die göttliche Essenz die absolute Ursache alles Geschehens wäre, die göttliche Ursächlichkeit zu einer blind wirkenden Naturnothwendigkeit degradirt. Als naturnothwendig wir-

[1] Essentia divina ex infinitate suæ potentiæ et virtutis distinctissime et quodammodo nominatim constituit intelligibiliter et continet intelligibilia universa et eorum omnium primas purissimas et propriissimas rationes, et hæ sunt ideæ, de quibus philosophi et theologi tot loquuntur; sicque quodammodo præveniens intellectum divinum offert sibi ut objecta, et sic intellectus intelligit omnia consequenter. Ibid.

[2] Videtur mihi quod essentia divina sit velut quoddam speculum intelligibile clarissimum, infinitum, nihil ab objectis patiens, recipiens aut reflectens, sed active ex sua infinitissima claritate distincte non confuse vultus proferens et ideas omnium intelligibilium objectorum; in quod speculum oculus intellectus divini prospiciens hæc omnia speculatur. O. c. I, c. 17.

[3] Causa Dei I, c. 9.

kende Ursache müßte ferner die göttliche Essenz in jeder ihrer Productionen ihr ganzes Kraftvermögen erschöpfen, und somit jede derselben gleich der göttlichen Essenz unendlich sein. Die Macht des göttlichen Willens muß als eine unwiderstehlich durchgreifende, schrankenlose Macht gedacht werden. Dieß ergibt sich aus der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Seins,[1] welches zufolge seiner Vollkommenheit kein accidentelles, sondern ein substanzielles, kein irrationales, sondern rationales und freiwollendes, und als seliges Sein in der Ausführung seines Wollens schlechthin unbehindertes Wesen ist und sein muß. Die Unbeschränktheit der göttlichen Willensmacht läugnen oder beanstanden, hieße die absolute Seligkeit des göttlichen Seins in Frage stellen. Zur Absolutheit des göttlichen Willens gehört endlich noch,[2] daß er keines von ihm unterschiedenen Executivorganes bedarf, sondern daß sein bloßes Wollen für sich allein ausreicht, das Gewollte zu erwirken; und eben so wenig darf angenommen werden, daß er um etwas Bestimmtes zu wollen, zu diesem Wollen sich erst in Bewegung setzen müsse, weil dieß mit der Immutabilität des göttlichen Seins sich nicht vertragen würde.

Das Verhältniß des göttlichen Willens zum göttlichen Erkennen betreffend hat man zwischen der incomplexen und complexen Scienz Gottes zu unterscheiden.[3] Die incomplexe Scienz Gottes besteht in der intuitiven Apprehension der dem göttlichen Intellecte durch die göttliche Essenz vorgehaltenen Ideen; diese Erkenntniß besteht selbstverständlich unabhängig vom Thun des göttlichen Willens. Unter den complexen Erkenntnissen Gottes gehen einige dem göttlichen Willen voraus, andere stehen in einem Consecutivverhältniß zu demselben. Erstere beziehen sich auf das Sein und Wesen Gottes, letztere auf das creatürliche Sein und Geschehen. Letzteres ist also schlechthin durch den göttlichen Willen determinirt, und ist nur in Folge dessen als Gewußtes im göttlichen Intellecte vorhanden. Weder in der göttlichen Essenz noch im göttlichen Intellecte findet sich ein zureichender Erklärungsgrund für die lauter contingentes Sein und Geschehen bezeichnenden complexen Erkenntnisse des göttlichen Denkens; denn beide: Essenz und Intellect, verhalten sich indifferent zu den unendlich vielen Möglichkeiten von Verknüpfungen der auf contingente Objecte bezüglichen

[1] O. c. I, c. 1, coroll. 8.
[2] O. c. I, c. 10.
[3] O. c. I, c. 18.

göttlichen Ideen, die Wahl bestimmter Verknüpfungen mit Ausschluß anderer eben so gut möglicher gehört sonach dem göttlichen Willen an.

§. 12.

Von der Freiheit des göttlichen Willens.

Die Freiheit des göttlichen Willens resultirt aus seiner Unabhängigkeit vom göttlichen Denken. Der göttliche Wille würde aufhören, wirklicher Selbstwille zu sein, wenn er durch den göttlichen Intellect determinirt wäre.[1] Diese Determination wäre eine absolute, weil das göttliche Denken nicht von den Dingen abhängig ist, somit der Grund der göttlichen Willensdeterminationen ausschließlich in Gott selbst läge. Gesetzt aber, der göttliche Wille wäre in dieser Weise durch das göttliche Erkennen und Wissen determinirt, so würde Gott in seinem Wirken nach Außen genöthiget sein, jederzeit und in allem Einzelnen das schlechthin Beste zu causiren, während in Rücksicht auf das unbegrenzte Können Gottes an der Überzeugung festzuhalten ist, daß er in keiner seiner Thaten und Hervorbringungen sein Können erschöpft. Es gibt ferner Fälle, in welchen von zwei oder mehreren gleich guten Dingen die Verwirklichung des einen die Verwirklichung der anderen ausschließt; in diesem Falle kann die Verwirklichung des einen bestimmten Dinges nicht von einem Urtheile des göttlichen Verstandes, der das Bessere vorzieht, sondern einzig nur vom göttlichen Wollen als solchem abhängig sein. Die Rationabilität der contingenten Dinge hat sonach ihr Richtmaß im göttlichen Willen; wenn es unrichtig ist, daß Gott etwas Contingentes darum wollen müsse, weil es rationabel ist, so muß umgekehrt wahr sein, daß etwas Contingentes deßhalb, weil Gott es will, rationabel sei. Es gibt allerdings Rationabilia, welche dem göttlichen Willen vorausgehen; dahin gehört Alles, was Gottes absolutes Sein und Wesen, so wie das durch die göttliche Absolutheit bedingte denknothwendige Verhältniß der Creaturen zu Gott betrifft; das contingente Sein und Geschehen als solches aber ist schlechthin vom göttlichen Willen abhängig.

Was von der Rationabilität des göttlichen Wollens gilt, gilt in seiner Weise auch von der damit zusammenfallenden Gerechtigkeit des göttlichen Wollens. Es gibt Dinge, welche der göttliche Wille als gerechter Wille wollen muß, und andere, die darum, weil sie von Gott

[1] Causa Dei I, c. 21.

gewollt sind, gerecht sind. Das zum göttlichen Willen als Prius sich verhaltende Gerechte und absolute Richtmaß alles Gerechten ist die untrügliche Wahrheit der göttlichen Essenz, auf welche als Grundbedingendes alles andere nothwendige Gerechte zurückzuführen ist. Absolut nothwendige Gebote des Gerechten sind, daß die Creatur dem Schöpfer unterthan sein müsse, daß der Empfänger von Wohlthaten seinem Wohlthäter, mindestens dem göttlichen Wohlthäter, als dessen Werkzeug der menschliche handelt, verpflichtet sei; daß niemand sündigen, niemand gegen seine Gewissensüberzeugung handeln dürfe. Derlei Gebote constituiren den Inhalt des Jus naturale nach seiner absoluten Geltung, bezüglich welcher dasselbe in der göttlichen Natura naturans unabänderlich begründet ist. Wie es ferner Rationabilia gemischter Natur gibt, deren absolute Geltung nur unter Voraussetzung einer durch den göttlichen Willen causirten contingenten Thatsache, z. B. des Bestandes dieser oder jener Creatur statthat, so gibt es auch gewisse, an den Bestand der Creatur unlöslich geknüpfte Justa, welche das unabänderliche Jus naturale naturæ creatæ constituiren, und unter Voraussetzung des contingenten Bestandes der Creatur absolut nothwendige Geltung haben.[1] Einiges Gerechte aber, was nicht mit der gottgesetzten Beschaffenheit der menschlichen Natur unlöslich verknüpft ist, ist dispensabler Natur, obschon die Dispensation von der durch den unmittelbaren natürlichen Trieb dictirten Verhaltungsweise nur ausnahmsweise, um Schlimmeres zu verhüten, als im gegebenen Falle das Abgehen von der Regel des Gerechten ist, statthaben kann.[2] In Fällen solcher Art handelt es sich nicht darum, daß etwas der gewöhnlichen Regel gemäß sei, sondern daß es dem über der Regel stehenden göttlichen Willen gemäß sei, der in Bezug auf das Jus naturale creatæ naturæ nur insoweit gebunden ist, als er sich selbst durch die der menschlichen Natur ertheilte unabänderliche Beschaffenheit gebunden

[1] Justorum quoddam sequitur necessario ex suppositione et inseparabiliter naturam creatam, ut: hominem esse rationalem, omnes homines esse similes in specie, totum esse majus sua parte etc. L. c.

[2] Justorum quoddam sequitur naturam creatam non omnino necessario, sed in majori parte, quod quasi omnes et ubique faciunt instinctu naturæ, non constitutione humana, cujusmodi sunt: Hoc quemquam facere alii, quod sibi vult fieri, prolis dilectio et ejus educatio, benefactorum retributio, violentiæ violenta repulsio, fidei servatio et similia ... Unde Gratianus: Adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur, nisi forte duo mala ita urgeant, ut alterum eorum necesse sit eligi. Ibid.

und determinirt hat. Er kann in allen contingenten Dingen einzig durch sich selbst gebunden und determinirt werden.

§. 13.

Von der Unabänderlichkeit des göttlichen Willens.

Das göttliche Wollen ist wie das göttliche Wissen unveränderlich;[1] eine Veränderlichkeit des einen oder des anderen würde eine Veränderlichkeit des göttlichen Seins und Wesens involviren, welches doch als der unverändert in sich beharrende Grund aller durch es causirten Bewegungen und Veränderungen gedacht werden soll. Eine Veränderung im göttlichen Wissen könnte am ehesten noch dadurch herbeigeführt zu werden scheinen, daß die künftigen Dinge zu gegenwärtigen, diese zu vergangenen werden; diese Art von Veränderung könnte aber nur dann auf das göttliche Wissen Einfluß nehmen, wenn es durch die Dinge causirt würde, während doch umgekehrt das göttliche Wissen in einem ursächlichen Verhältniß zu den Dingen steht. Inhalt des von Gott Gewußten ist theils das von Gott nothwendig Gewollte, theils das von ihm frei Gewollte. Das von Gott nothwendig Gewollte ist seiner Natur nach ein unabänderlich feststehendes Object seines Wissens und Wollens; das von Gott frei Gewollte wird durch sein Wollen zu einem für sein Erkennen unabänderlich determinirten Objecte. Dieses Wollen kann nicht als ein erst nachträglich eintretendes oder eingetretenes gedacht werden, weil sonst auch die göttliche Erkenntniß contingenter Wirklichkeiten als eine erst nachträglich in's göttliche Wissen eingetretene Erkenntniß gedacht werden müßte, woraus sich als Folge ergäbe, daß Gott um das zukünftige Contingente einmal auch nicht gewußt habe. Das göttliche Wissen contingenter Dinge muß sonach von Ewigkeit her durch das göttliche Wollen determinirt gewesen sein; wäre es nicht ein seit ewig absolut Determinirtes, sondern ein seiner Natur nach veränderliches Wollen, so würde daraus folgen, daß von einer und derselben contingenten Sache heute etwas wahr sein könnte, was gestern in Bezug auf sie unwahr gewesen, und damit wäre die Immutabilität der Wahrheit als solcher aufgehoben.

Daraus ergibt sich nun für Bradwardina als denknothwendige Folgerung, daß Gott nicht erst nachträglich eines seiner Geschöpfe zu lieben oder zu verabscheuen beginnt, auch nicht nachträglich eine Steige-

[1] Causa Dei I, c. 23.

rung oder Minderung seiner Liebe und seines Abscheues eintreten läßt, daß er durch die seinem ewigen unveränderlichen Wollen zeitlich nachfolgenden verdienstlichen oder bösen Handlungen des Geschöpfes nicht im mindesten beeinflußt wird, sondern Lohn und Strafe, Beseligung und Verdammniß von Ewigkeit her ausschließlich nach seinem von allem creatürlichen Verhalten unabhängigen Willen bestimmt habe, und zwar in derselben vollkommen determinirten Weise, in welcher der dereinstige Vollzug dieser göttlichen Beschlüsse sich gestalten wird.

Es liegt auf der Hand, daß Bradwardina in diesen an sich wahren Sätzen von dem lebendigen Dynamismus zwischen Gott und der rationalen Creatur völlig abstrahirt, und daß die seinem theologischen Denksystem anhaftenden Härten in der unlebendigen Starrheit seines Festhaltens an der Absolutheit der göttlichen Causalität gegründet sind. Hierauf näher einzugehen wird bei Erörterung des Verhältnisses der göttlichen Allwirksamkeit zur menschlichen Freiheit der geeignete Anlaß sich ergeben. An gegenwärtiger Stelle handelt es sich nur darum, die Einwendungen zu berücksichtigen, welche Bradwardina selbst von seinem eigenen Standpunkte aus gegen den Gedanken einer absoluten Unveränderlichkeit des göttlichen Willens zu beantworten sich gedrungen fühlt. Judas war — bemerkt Bradwardina[1] — seiner Zeit einmal im Stande der Gnade; dazumal mußte Gott seine Beseligung wollen im Widerspruche gegen die nachfolgende Verwerfung. Die Antwort hierauf wird angeknüpft an die Unterscheidungen zwischen Charitas increata und Charitas creata, Gratia increata und Gratia creata. Die Charitas increata kann entweder als etwas der gesammten Trinität und jeder einzelnen Person in der Gottheit Zukommendes, oder speciell vom heilgen Geiste oder eigentlich vom göttlichen Wirken verstanden werden; die Charitas creata ist die Wirkung der Charitas increata in den Seelen der Gläubigen. Die Gratia increata bedeutet den von jeder Rücksicht unabhängigen gnädigen Huldwillen Gottes; die Gratia creata die Wirkung dieses huldreichen Gnadenwillens. Beide Arten von Gratia können weiter wieder generell und speciell gefaßt werden, letzteres mit Beziehung auf eine besondere Tugend, in deren Kraft das einem Geschöpfe speciell zugedachte Bonum der Gerechtigkeit und ewigen Glorie erreichbar wird. Judas war niemals in die ungeschaffene Gratia und Charitas aufgenommen; die ihm zu Theil gewordene Gratia

[1] O. c. I, c. 25.

creata aber schloß kein göttliches Willensdecret seiner Beseligung in sich; somit kann der zeitweilige Gnadenstand des Judas nicht als Argument gegen die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens verwerthet werden. Ein anderer Einwand ist, daß die Gebete, in welchen Gott um die Abwendung seiner Strafgerichte, um Gnade und Verzeihung angefleht wird, überflüssig und zwecklos wären, wenn sie die nach allgemeinem Glauben der Kirche ihnen beigelegte Wirkung gar nicht haben könnten. Bradwardina erwidert, daß die von Gott ausgesagten Affecte und Beschlüsse entweder als göttliche Willensdispositionen oder als Zeichen und Wirkungen derselben verstanden werden können. Erstere sind unwandelbar; die in den letzteren hervortretenden Wandlungen sind Andeutungen oder Ausdrücke der in den Creaturen vorgegangenen Wandlungen, durch welche das Verhalten des sich stets gleichen unveränderlichen Willens nicht afficirt wird. Das Gebet ist deßungeachtet nicht überflüssig; das vollkommenste und heilsamste aller Gebete ist aber jedenfalls die Bitte des Vaterunsers: „Dein Wille geschehe." Diese Bitte ist der Ausdruck der vollkommensten wahrhaft religiösen Seelenstimmung; und es gibt kein vorzüglicheres Tugendmittel als dieses, sich um diejenige Seelenstimmung zu bemühen, welcher zufolge das genannte Gebet vollkommene Wahrheit ist. Bitten anderen Inhaltes können wol gleichfalls Eingebungen heiliger Liebe sein, aber nur unter der Voraussetzung, daß das zum Gegenstande des Gebetes Gemachte unter vollkommenem Verzicht auf das Recht eines selbsteigenen Wunsches unbedingt dem unerforschlichen Willen Gottes anheimgestellt wird. Das Gebet, daß alle Menschen selig werden mögen, kann nur unter gewissen Bedingungen eine rationable, Gott wolgefällige Bitte sein, sofern es nämlich mit der geziemenden Unterwerfung unter die unabänderlichen göttlichen Willensbeschlüsse verbunden ist.[1]

Bradwardina's Lehre von der Unabänderlichkeit des göttlichen Willens läuft hiemit in Consequenzen aus, deren Bedenklichkeit sich nicht verhehlen läßt. So vollkommen berechtiget und tief religiös einerseits sein Dringen auf die vollkommene Heiligkeit des christlichen Gebetes ist, welches von jedem selbstischen und gottwidrigen Affecte frei sein soll, so wird doch andererseits der in der Idee der adoptiven Gotteskindschaft begründete Gedanke von der Gottes Liebeherz bewegenden

[1] Hanc conditionem tacitam juris divini quilibet videtur habere, si habeat charitatem, qua voluntatem divinam præfert in omnibus propriæ voluntati. Absolute autem omnino non videtur orandum pro aliquo viatore. L. c.

Macht des christlichen Gebetes völlig ignorirt. Indem Gott dem christlichen Gebete diese Macht verlieh, hat er damit zugleich den Willen geoffenbart, daß die betenden Heiligen in Kraft ihres Gebetes active Mitbewirker der Erfüllung seiner heiligen, unerforschlichen Beschlüsse sein sollen; er überträgt durch die heiligen Wünsche, die er den Herzen frommer Beter eingibt, die Kräfte seiner Allmacht auf die in seinem Geiste betende Creatur, und macht sie zur Participantin an seiner Allmacht; er verleiht ihr, daß sie in Gott das vermag, was sie aus sich selbst niemals vermögen würde, er verleiht ihr Alles zu vermögen, was eine heilige Seele zu vermögen wünschen kann und gewisser Maßen sogar wünschen muß. Eben die heilige Nothwendigkeit solcher Wünsche ist der intensivste Antrieb des unablässigen Gebetseifers und der nie versiegenden heiligen Gebetsstimmung, welche eine in ihrer Art höchste Errungenschaft des christlichen Vollkommenheitsstrebens ist. Damit glauben wir das oben angedeutete dynamische Wechselverhältniß zwischen Gott und der rationalen Creatur, dessen Nichterfassung wir Bradwardina zur Last legten, vorläufig einiger Maßen angedeutet zu haben. Bradwardina erfaßt dasselbe nicht zufolge seines Stehenbleibens bei dem Gedanken der allbeherrschenden Macht des göttlichen Willens; es ist sonach an der Stelle, seine hierüber entwickelten Gedanken näher kennen zu lernen.

§. 14.

Von der allbeherrschenden Macht des göttlichen Willens.

Bradwardina knüpft seine Auseinandersetzungen über die allbeherrschende Macht des göttlichen Willens an die Kritik der Lehre vom Fatum,[1] welches er, soweit es im heidnischen Sinne als blinde Naturnothwendigkeit oder als unabweisliche Determination des menschlichen Willens durch physikalische Ursachen genommen wird, verwirft, sofern es aber als göttlicher Willensspruch (Fatum oder Effatum Dei) verstanden wird, in seiner Wahrheit anerkennt und vertheidiget. Der Begriff des in seinem richtigen Sinne verstandenen Fatum ist jener einer bis in's Kleinste und Einzelste geregelten Ordnung des Weltdaseins, welche in dem absolut bestimmenden göttlichen Willen ihr unabänderliches Gesetz hat. Das in diesem Sinne verstandene Fatum fällt mit der göttlichen Providenz zusammen, deren Fügungen auch die Willenshandlungen der rationalen Creaturen unbedingt unterstellt sind. Die Willenskräfte derselben gehören ja selbst unter die dem göttlichen

[1] Causa Dei I, capp. 28 ff.

Willen gehorchenden Res naturales, und ihre Actionen sind auf göttliche Motionen zurückzuführen.[1] Alle Actionen der unbeseelten und beseelten Geschöpfe haben natürlicher und nothwendiger Weise statt, und sind auf Gott, d. i. auf das Primum necesse esse zurückzuführen, von welchem sie ausfließen und abhängen. Wenn die Actionen der vernunftlosen Wesen prädisponirt sind, weil diese Wesen, ohne selbsteigene Intentionen handelnd, nur den Willen des Schöpfers ausführen können, so werden um so mehr die Actionen der vernunftbegabten Wesen, die weit bedeutungsvoller und folgenschwerer sind, durch den göttlichen Willen präordinirt und determinirt sein. Daß die Providenz sich nicht auf ein bloßes Zulassen der Actionen der vernunftbegabten Creaturen beschränken könne, liegt schon im Begriffe des Wortes Providere enthalten, welches ja ein Handeln, somit nicht ein bloßes Geschehenlassen ausdrückt.[2] Würde nicht Alles durch eine active göttliche Providenz caufirt, so würde es in der Schöpfung schlechthin Böses, Uebles und Ungeordnetes in Folge einer göttlichen Vorausordnung geben.[3] Böse und schlimme Acte müssen, damit sie der Regula prima der Ordnung oder dem actuellen göttlichen Willen entsprechen, von der präceptiven Providenz ausgehen, welche sie auf einen bestimmten Zweck ordnet, können somit nicht in Folge einer bloßen Zulassung Gottes in der Welt vorhanden sein, weil sonst der göttliche Weltplan selbst nicht auf das Beste entworfen wäre. Wir stoßen hier auf eine eigenartige Verknüpfung des Optimismus mit einem theologischen Determinismus, in welcher sich eine grundhafte Differenz zwischen Bradwardina's Denksystem und der thomistischen Lehre aufschließt. Nach Bradwardina ist die wirkliche Welt eine schlechthin beste, neben welcher eine andere gar nicht möglich war, weil der göttliche Wille nur das schlechthin Beste wollen kann; von einer Wahl zwischen verschiedenen möglichen, durch den göttlichen Intellect dem göttlichen Willen sich präsentirenden Welten kann bei Bradwardina nicht die Rede sein, weil damit dem göttlichen

[1] O. c. I, c. 31.

[2] O. c. I, c. 32.

[3] Est enim duplex ordinatio, scil. præcedens et subsequens. Ordinatio præcedens est, quæ præordinat rem ad esse, sicut Deus præordinavit creare mundum; ordinatio subsequens est, quæ posita re in esse ordinat illam certo ordine per aliquid sibi conveniens, ut actum malum per miseriam et per poenam. Talis igitur actus malus, si non procedat a providentia præceptiva sed tantummodo permissiva, est injustus simpliciter et inordinatus, ordinatione scil. præcedente. L. c.

Intellecte eine mit der absoluten Determinirtheit des göttlichen Willens nicht verträgliche Prädecenz zugemuthet würde. Der Weltgedanke wird in Gott selbst durch die göttliche Willensdetermination fertig; und eben so vollzieht sich seine Verwirklichung nach Außen in allen Einzelheiten desselben durch die actuellen Willensdeterminationen, welche etwas in dieselben nicht actuell Aufgenommenes in der wirklichen Welt gar nicht zulassen.[1] Ein von Gott rein permissiv gewolltes Böses oder Uebles wäre ein Zeugniß gegen seine absolute Machtvollkommenheit. Die rückhaltlose Anerkennung dieser involvirt indeß keineswegs eine göttliche Urheberschaft des Bösen und Uebles als solchen. Denn das Malum an sich ist ja gar nicht existent; alles, was wirklich in der Welt vorhanden ist, ist als Seiendes nur gut.[2] Das absolut Gute ist freilich nur Eines, nämlich Gott, der seinem Begriffe nach das allervollkommenste Wesen ist; alles Andere aber, was außer Gott existirt, hat nur insoferne Existenz, als es am Gutsein Gottes Antheil hat. Ist alles Existente als solches nur gut, so kann Gott als allwirkender nur Gutes wirken. Das Böse ist dem Guten nicht conträr, sondern bloß privative entgegengesetzt. Sofern nun solche den gottgewirkten Dingen und Actionen derselben anhaftende Privationen zur Ordnung des Ganzen gehören, sind sie als gottgewollt anzusehen; wären sie nicht von Gott gewollt, so könnten sie gar nicht statthaben. Demzufolge ist das moralisch Böse oder die Sünde nicht bloß etwas von Gott Zugelassenes, sondern positiv von Gott Gewolltes. Das Vorhandensein der Sünde ist ein Verum, welches auf das Primum verum, d. i. auf Gott zurückgeführt werden muß; die Ursache des Vorhandenseins der Sünde muß also schließlich in Gott gelegen sein, das Factum ihres Vorhandenseins aus dem göttlichen Wollen erklärt werden. Denn nur deshalb, weil Gott will, daß das Peccatum esse eine Wahrheit sei, kann das Peccatum wirklich vorhanden sein. Die zwingende Kraft dieses Schlusses wird von Petrus Lombardus vergeblich geläugnet; die

[1] Nihil est justum, nisi quod primæ regulæ justitiæ conformatur, quæ est actualis Dei voluntas, nec aliquid præordinatum simpliciter, quod non præordinatur ab illa, quæ est principium hujus ordinis et primaria ordinatrix. Nullus autem actus quantumcunque malus est simpliciter injustus aut inordinatus ordinatione præcedente, quoniam tunc totum universum non optime disponeretur. Melius autem et sapientius disponitur universum, si tales actus disponantur ordinatione præcedente et subsequente, quam tantummodo præcedente. Ibid.

[2] O. c. I, c. 26.

Anschuldigung des Schlusses als eines Sophisma ist kein giltiger Gegengrund.[1] Es ist allerdings richtig, daß die Begehung der Sünde eine von Gott verbotene Handlung sei; daraus folgt aber nicht, daß die Wahrheit des begangenen Factums etwas von Gott nicht Gewolltes sei, sondern nur, daß es Gottes Wille sei, es möge jeder achthaben, daß die von Gott verbotene Handlung nicht zu einem Factum oder zu einem Verum esse werde.

Hiebei drängt sich aber die Frage auf, ob es in der Macht des creatürlichen Willens liege, das von Gott gewollte Wahrsein einer sündigen Handlung zu verhüten.

§. 15.

Verhältniß des menschlichen Willens zum göttlichen Willen. α) Realität des menschlichen Liberum arbitrium.

Der menschliche Wille steht in einem zweifachen Verhältniß zum göttlichen Willen, sofern dieser als vorausordnender die künftige Handlung feststellt und als allwirkender ihren Vollzug effectuirt. Die Frage ist, ob unter Voraussetzung dieses doppelten Verhältnisses eine menschliche Willensfreiheit bestehen könne. Die Thatsache der Willensfreiheit kann nach Bradwardina[2] nicht mit philosophischen Gründen bestritten werden. Nothwendigkeit und Contingenz oder Freiheit sind conträre Gegensätze, welche unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des Natürlichen fallen, und darum an demselben Natürlichen vorhanden sein können; ihr Zusammensein in demselben bringt es mit sich, daß nach

[1] Nam secundum Philosophum 2 Topic. instantia est argumentum ad oppositionem; hæc autem instantia nihil opponit contra positionem priorem. Dicit enim argumentum non tenere, sicut in simili non sequitur: „Deus prohibet furtum fieri, et furtum fieri verum est, ergo prohibet verum fieri." Verum est, quod non sequitur, nec est instantia, sicut credit. Prohibere namque imporat negationem, scil. velle aut præcipere quicquam non fieri aut non esse, quare et confundit terminum sequentem confuse et distributive, ita quod pro dici de nullo contingit descendere ad quodlibet suppositum negative, ut patet ex 1 Prior... Modo non sequitur: „Deus prohibet furari, et omne furari est aliquod operari, ergo Deus prohibet aliquid operari," quia iste terminus „aliquid operari" in minore supponit seu significat confuse tantum, ita quod non contingit ibi discendere ad quodlibet ejus suppositum; et in conclusione accipitur confuse et distributive, ex qua mutatione suppositionis oritur fallacia figuræ dictionis. O. c. I, c. 34.

[2] Causa Dei II, c. 1.

Maßgabe der Determination des Einen aus ihnen Beiden auch das Andere determinirt ist, indem keines der Beiden das andere überwiegen soll. Läßt sich die Möglichkeit des Vorhandenseins wahlfreier Creaturen nicht in Abrede stellen, so legt sich weiter auch nahe, daß, wenn irgend eine Creatur, die rationale Creatur durch den Vorzug des Liberum arbitrium ausgezeichnet sein werde. Es hieße die Allmacht Gottes einschränken, wenn man nicht zugeben wollte, daß Gott wahlfreie Creaturen schaffen könne; hat er wirklich solche Creaturen geschaffen, so müssen die rationalen Creaturen dafür genommen werden, da diesen zufolge ihrer Rationalität ein Arbitrium zukommt, welches seinem Begriffe nach einen gewissen Stand des Nichtgebundenseins, ein Liberum esse involvirt.[1]

§. 16.

β) Begrenztheit und Bedingtheit des menschlichen Arbitrium liberum.

Das Nichtvorhandensein des wahlfreien menschlichen Willens hat seine bestimmten Grenzen.[2] Der menschliche Wille kann seiner Natur nach nur das Gute wollen, welches sein eigenstes Object ist, und muß daher das Schlimme nichtwollen. Er liebt demzufolge dasjenige, was ihm als ein Gutes erscheint, und verabscheut dasjenige, was ihm als ein Schlimmes erscheint. Ihm muß somit dasjenige, was er von sich weist und nicht will, auf irgend eine Weise schlimm erscheinen; von einem rein arbiträren Wollen oder Nichtwollen kann beim menschlichen Liberum arbitrium keine Rede sein. Es steht wol in der Macht des rationalen Willens, in Bezug auf ein ihm sich darbietendes Gutes, welches keine Beimischung vom Bösen hat, sich indifferent zu verhalten, und jeden positiven Act eines Velle oder Nolle zu unterlassen; ein positives Nolle desselben aber oder ein thätiges Verabscheuen desselben ist, sofern nicht nebenbei ein demselben entgegengesetztes Schlimmes durch den Schein des Guten besticht, nicht denkbar.

Aus dem Gesagten läßt sich aber bereits auch entnehmen, daß es einen naturnothwendigen Antrieb zum sittlich Guten, welches durch den rationalen Willen begehrt und angestrebt wird, nicht gibt. Im Gegentheile hat das rationale Wollen oft genug sich gewisser vom

[1] Ex his apparet, quod liberum arbitrium seu potius arbitrium liberum potest definiri seu describi hoc modo, quod ipsum est potentia rationalis rationaliter judicandi et voluntarie exequendi. L. c.

[2] Causa Dei II, c. 2.

irrationalen Theile des menschlichen Wesens ausgehender Reizungen und Bewegungen zu erwehren, um nicht vom activen Anstreben des dem rationellen Wollen sich darbietenden sittlich Guten abgelenkt zu werden. Es möchte vielleicht sogar die Seelensubstanz selbst etwas von der Ratio Unterschiedenes und derselben Widerstrebendes in sich fassen,[1] so daß die Seele nur in Folge einer Bezwingung ihrer selbst zum ernstlichen und entschiedenen Wollen des sittlich Guten gelangt. Endlich gibt es auch noch eine im Wesen der menschlichen Seele begründete natürliche Abhängigkeit von befreundeten Seelen, welche gleichfalls ein Hemmniß des Durchbrechens des rationalen Selbstwollens des Guten sein kann.[2]

§. 17.

γ) Die natürliche Unzureichendheit des menschlichen Willens zur Vermeidung des sittlich Bösen.

Obschon der menschliche Wille durch keine geschöpfliche Potenz zum Sündigen genöthiget werden kann,[3] ist er doch unvermögend, durch sich allein ohne übernatürliche Gnadenhilfe einer Anreizung zum Sündigen zu widerstehen.[4] Die Anreizung zur Sünde kann entweder auf Begehung einer verbotenen Handlung oder auf Unterlassung einer gebotenen Handlung sich beziehen, daher die Ueberwindung der Versuchung darin besteht, daß die gebotene Handlung vollbracht, die verbotene unterlassen werde; niemand aber ist im Stande zu handeln, ohne daß Gott durch ihn wirkt, oder von einem bestimmten Thun zu lassen, ohne daß Gott dieses Unterlassen wirkt. Die Ueberwindung der Versuchung steht in nothwendiger Relation zum göttlichen Willen, welcher die Ueberwindung entweder will oder nicht will; will er sie, so vollzieht sie sich in Kraft des göttlichen Willens, will er sie nicht, so ist sie unmöglich. Daraus erhellt zugleich auch, daß selbst die übernatürliche Gnade (Gratia creata) ohne den ungeschaffenen ewigen Gnadenwillen Gottes nicht ausreicht, den Menschen vor der Einwilligung in eine sündige Versuchung zu bewahren; ob also der Mensch in eine Sünde willige oder

---

[1] Fortassis in anima existimandum aliquid esse præter rationem contrarians huic et obvians; qualiter autem alterum nihil differt. L. c.

[2] Patris et amicorum dicimur habere rationem et non quemadmodum mathematicorum. Ibid.

[3] Causa Dei II, c. 3.

[4] O. c. II, c. 4.

nicht, hängt zuhöchst nicht von der zur Vollbringung alles Guten nothwendigen Gnade, sondern davon ab, ob Gott will, daß der Mensch in einem bestimmten Falle die Versuchung überwinde oder ob Gott das Gegentheil will.[1] Die dem zur Sünde Versuchten nöthige göttliche Hilfe ist auch dem Nichtversuchten nöthig, und dieß um so mehr, da der Nichtversuchte der in dem Versuchten geweckten Aufmerksamkeit auf die ihm drohenden sittlichen Gefahren ermangelt; überdieß ist das Nichtversuchtwerden selbst eine specielle Willensvorkehrung Gottes, schließt also den zur Ueberwindung der Versuchung erforderlichen unmittelbaren göttlichen Beistand gleichfalls in sich. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß auch das Beharren im Guten selbst im Stande der Gnade ohne einen besonderen Beistand Gottes in Kraft des göttlichen Willens, daß der Mensch im Guten beharre, nicht möglich ist. Bradwardina nennt den göttlichen Willen, welcher das Gutsein und Guthandeln des Menschen will und wirkt, Charitas; die zu der unzureichenden natürlichen Vermöglichkeit des Menschen zum sittlich Guten hinzutretende übernatürliche Unterstützung, in deren Kraft der natürliche Wille des Menschen gut zu sein vermag, nennt er Gnade (gratia), welche ihren Namen davon hat, daß sie göttliches Geschenk (gratis data) ist. Wenn oben (§. 15) ein doppeltes Verhältniß des menschlichen Willens zum göttlichen Willen als vorausordnendem und allwirkendem hervorgehoben wurde, so bezieht sich die Charitas auf den göttlichen Willen als vorausordnenden, die Gratia auf denselben als allwirkenden.

§. 18.

Von der Macht des göttlichen Willens über den menschlichen.

Jede menschliche Handlung ist Product des Zusammenwirkens göttlichen und menschlichen Willens.[2] Im Zusammenwirken beider behauptet der göttliche Wille als erster und oberster Beweger die sachliche und zeitliche Präcedenz. Wenn Pelagius das Verhältniß umkehren und dem menschlichen Willen die Initiative einräumen will, so erhebt er die Freiheit des menschlichen Willens auf Kosten der Freiheit des göttlichen Willens, und erniedriget letzteren zum Diener des ersteren, ja er läßt geradezu dem göttlichen Willen ein Handeln durch das

[1] O. c. II, capp. 5. 6.

[2] Causa Dei II, c. 29.

Wollen des Menschen aufgenöthiget werden. Ist nun dies widersinnig und irreligiös, so muß das Umgekehrte gelten, und der Mensch deshalb handeln, weil Gott will, daß er handle.[1] Der erlösungsbedürftige Mensch kann nicht freier sein, als sein Erlöser Christus als Mensch war; nun aber stand in Christus das menschliche Wollen im Consecutivverhältnisse zum göttlichen Wollen; um so mehr muß dasselbe Verhältniß in allen anderen Menschen statthaben.

Dieselbe principale Ursächlichkeit, welche dem göttlichen Wollen und Handeln zukommt, muß auch dem Nichthandeln und Nichtwollen Gottes in Bezug auf die von dem Menschen unterlassenen Handlungen zugeschrieben werden.[2] Denn jede Causa inferior setzt eine Causa superior voraus; wo diese fehlt, kann auch jene nicht vorhanden sein (vgl. §. 17).

Daraus folgt nun, daß vom göttlichen Willen eine Nöthigung zur Begehung und Unterlassung der menschlichen Willenshandlungen ausgeht.[3] Durch diese göttliche Nöthigung wird die Beschaffenheit der Willenshandlungen als freier Handlungen nicht afficirt; denn diese sind frei dadurch, daß sie Actionen des menschlichen Willens als solchen sind, der seiner Natur nach eine von den mit blinder Nothwendigkeit wirkenden Naturkräften verschiedene Potenz ist. Wenn sonach auch solche Handlungen oder Unterlassungen in Kraft des göttlichen Wollens nothwendig statthaben, sind sie doch ihrer Natur nach freie Handlungen. Daß durch die Nothwendigkeit die Freiheit nicht aufgehoben wird, beweist die dem göttlichen Wollen des eigenen Seins und der eigenen Ehre einwohnende absolute Nothwendigkeit, eben so das heilige Wollen der in Gott befestigten Engel. Die göttliche Necessitirung des willensfreien Thuns und Lassens ist nur eine specielle Modification der göttlichen Necessitirung alles creatürlichen Thuns und Geschehens.[4]

---

[1] Volutio divina, qua vult voluntatem creatam producere actum suum, et illam producere suum actum secundum essendi consequentiam, convertuntur. Nam quandocunque unum istorum est, est et reliquum, et e contra; et illa volutio divina est causa alterius, quia causa efficiens, ergo illa est prior natura. O. c. II, c. 30.

[2] O. c. II, c. 32.

[3] O. c. III, c. 1.

[4] Universaliter omnis effectus a quocunque agente rationali vel irrationali et libero producitur hoc modo, quod posito suo agente cum omnibus suis dispositionibus sufficientibus naturaliter præviis, quibus illum produxit,

Der göttliche Wille ist die allen creatürlichen Actionen zu Grunde liegende Necessitas antecedens, die unter den entsprechenden Bedingungen ihre Wirkung unausbleiblich setzt;[1] nur mit dem Unterschiede, daß diese Wirkung im Bereiche der rein sinnlichen Wirklichkeit durch die Beschaffenheit der physischen Agentien im voraus schon schlechthin determinirt ist, während dem wahlfreien Willen diese Determination erst durch die im Wirken des göttlichen Willens präsente Necessitas antecedens gegeben wird.[2] Bradwardina sieht in der Nothwendigkeit, dem menschlichen Willen durch die Necessitas antecedens die Richtung auf ein bestimmtes Ziel zu geben, eine Bestätigung der Wahlfreiheit desselben, und zugleich einen Beweis dafür, daß die Necessitas antecedens in noch höherem Grade den freien Willen als die rein physischen Agentien zu bestimmen hat.

§. 19.

Begriff des contingenten Geschehens mit specieller Beziehung auf die freien Willenshandlungen.

Bradwardina erhärtet den von ihm gegebenen Begriff des wahlfreien Willens durch den von ihm aufgestellten Begriff des Contingenten,[3] welchem gemäß das in Folge der Necessitas antecedens unausbleiblich eintretende Verhalten des geschöpflichen Willens nicht naturnothwendig, sondern in der Form eines selbsteigenen Wollens statthat, obschon das Product des Wollens zufolge der Necessitas antecedens so beschaffen sein muß, wie es thatsächlich beschaffen ist. Die Möglich-

necessario et indefectibiliter sequitur ipsum produci, et producitur ex necessitate naturaliter præcedente. O. c. III, c. 2.

[1] Quapropter et Stephanus episcopus Parisiensis condemnavit quemdam errorem dicentem, quod ad hoc, quod effectus omnes sint necessarii respectu causæ primæ, non sufficit, quod ipsa causa prima non sit impedibilis, sed exigitur, quod causæ mediæ non sint impedibiles. Error, inquit episcopus, quia tunc Deus non posset facere aliquem effectum necessarium sine causis posterioribus. Ibid.

[2] O. c. III, c. 4.

[3] Contingens æqualiter per se et primo acceptum potest sic congrue definiri, quod est actus agentis liberi per se et primus, quo posito cum omnibus dispositionibus naturaliter præviis cum quibus illum producit, non necessario sequitur ipsum produci, sed utralibet partium potest stare æqualiter. Causa Dei III, c. 4.

keit eines von demselben unterschiedenen anderen positiven Willenseffectes ist durch die gegebenen Bedingungen des Handelns schlechthin ausgeschlossen; die Wahlfreiheit beschränkt sich auf die Möglichkeit eines Wollens oder Nichtwollens des bestimmten Einen Willenseffectes, und selbst diese Möglichkeit hebt sich in der durch die Necessitas antecedens caufirten Unausbleiblichkeit des bestimmten Einen Willenseffectes auf. Bradwardina nennt die im actuellen Wollen sich aufhebende Vermöglichkeit des Wollens oder Nichtwollens die Libertas contradictionis, die ihm eine wirkliche Freiheit ist,[1] obschon sich dieselbe auf das Minimum dessen beschränkt, was bei grundsätzlicher Anerkennung der Realität des Liberum arbitrium zugestanden werden muß. Dieses Minimum erklärt sich ihm aus der Möglichkeit des Zusammenseins von Freiheit und Nothwendigkeit in demselben Momente;[2] das Freisein hat aber nur in Bezug auf die Causæ secundæ statt, und auch da nur insoweit, als von der im göttlichen Wollen gegebenen Necessitas antecedens abgesehen wird. Die dem menschlichen Willen zugestandene Libertas contradictionis wird daher von Bradwardina selbst als eine bloß beziehungsweise Freiheit bezeichnet; nur dem göttlichen Willen kommen im Wirken nach Außen Actus simpliciter contingentes und eine Libertas contradictionis simpliciter zu. Wie sehr im Denken Bradwardina's der Begriff der geschöpflichen Freiheit durch jenen der Nothwendigkeit neutralisirt wird, leuchtet daraus hervor, daß er auch von einer Freiheit der vernunftlosen Geschöpfe spricht, die selbstverständlich um eine Stufe tiefer gesetzt wird, als jene der rationalen Wesen, da sie bloß Unabhängigkeit von gewaltsamer und dem natürlichen Begehren widerstrebender Nöthigung,[3] vielleicht auch von sideriſcher Determination ausschließt, dagegen die Necessitas naturæ einschließt.

---

[1] Stephanus Parisiensis episcopus juste damnavit quemdam articulum erroneum asserentem, quod post conclusionem factam de aliquo faciendo voluntas non manet libera. Ibid. — Denn eben nur das Vermögen des Arbitrari macht das Wesen der Willensfreiheit aus, daher man nach Bradwardina statt Liberum arbitrium eigentlich Arbitrium liberum (unter Voranstellung des Terminus Arbitrium) sagen sollte. Vgl. oben S. 271, Anm. 1.

[2] O. c. III, c. 5. — Er belegt dieß mit einem Ausspruche des Duns Scotus (1 dist. 2.): Voco contingenter causatum, cujus oppositum posset fieri, quando illud fit.

[3] O. c. III, c. 11.

§. 20.

Von der Nothwendigkeit des creatürlichen Geschehens und von der eigenartigen Bestimmtheit desselben.

Bradwardina's Weltlehre ist ohne Zweifel eine deterministische. Da er aber formell eine Freiheit creatürlicher Potenzen anerkennt, so kann man ihn keines absoluten Determinismus zeihen, welchen er selbst entschiedenst bekämpft. Seine Behauptung der Freiheit irrationaler Wesen schließt den physikalischen, seine Behauptung des wahlfreien Willens der rationalen Wesen den psychologischen Determinismus aus. Da er alle Determination des creatürlichen Geschehens schließlich und absolut auf den omnipotenten göttlichen Willen zurückleitet, so ist sein Denksystem wesentlich als theologischer Determinismus zu bezeichnen.[1] Dieser gipfelt als antipelagianische theologische Doctrin in der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung zur Seligkeit und Verdammniß ohne Rücksicht auf die von Gott vorausgesehenen Handlungen der zur Seligkeit oder Verdammniß Vorausbestimmten.[2] Um die absolute Souverainetät des göttlichen Prädestinationsbeschlusses in jeder Weise aufrecht zu halten, erklärt Bradwardina, daß derselbe nicht bloß von den als wirklich vorausgesehenen Handlungen der Prädestinirten unabhängig sei, sondern auch durch die Rücksicht auf jene Handlungen, welche die Prädestinirten bei längerem Leben und unter anderen Lebensumständen begehen würden, nicht bedingt sei. Die Prädestination bezieht sich selbstverständlich auch auf die Grade der jenseitigen Seligkeit und Verdammniß, so wie auf die Grade der Gnaden und Verdienste, welchen die jenseitige Belohnung entspricht, und auf den Mangel der Gnaden und Verdienste, in dessen Folge die jenseitige Verdammniß in allen ihren Abstufungen statthat; nur die Sünde als solche ist kein Gegenstand der göttlichen Prädestination, und kann es nicht sein, weil das Böse als solches in seiner reinen Nichtigkeit kein Ziel und Object einer göttlichen Action sein kann.

---

[1] Videtur mihi dicendum, quod non omnia, quæ evenient, evenient de necessitate absoluta, nec etiam respectiva, respectu scil. aliquarum aut omnium inferiorum sive secundarum causarum; sed omnia quæ evenient, evenient de necessitate respectiva, respectu scil. superiorum sive primarum causarum, quæ sunt voluntas et potentia summi Dei. O. c. III, c. 27.

[2] O. c. I, capp. 44—47.

§. 21.

Bradwardina's Abwehr der Consequenzen des theologischen Determinismus.

Bradwardina fühlt ganz wol, daß es nicht genüge, Gott von der Urheberschaft des Bösen zu entlasten, sondern daß auch die Möglichkeit eines Zusammenbestehens seines theologischen Determinismus mit den unaufgeblichen Grundanschauungen des moralischen Bewußtseins aufgezeigt werden müsse. Er selbst wirft die Frage auf, ob bei der von ihm behaupteten göttlich determinirten Nothwendigkeit alles freien Handelns noch von sittlicher Schuld oder sittlichem Verdienste die Rede sein könne. Er beruft sich in der Beantwortung dieser Frage auf das von ihm nachgewiesene gleichzeitige Zusammenbestehen von Freiheit und Nothwendigkeit;[1] er citirt ferner den aristotelischen Satz: Esse quod est, quando est, necesse est,[2] um damit zu erhärten, daß das Verdienst einer selbstgewollten Handlung mit derselben nothwendig da sei, was in seiner Weise selbstverständlich auch vom Mißverdienst der bösen Handlung zu gelten hat. Könnte ein unausweichliches böses Handeln ohne sittliche Verschuldung statthaben, so müßte auch die sittliche Verdienstlichkeit unvermeidlicher guter Handlungen in Abrede gestellt werden; daraus ergäben sich aber in Bezug auf die Lehre von Christus, von den Engeln und vom Menschen im Stande vor dem Falle glaubenswidrige Consequenzen.[3] Statt aus der Unausweichlichkeit einer sündhaften Handlung deren Nichtimputirbarkeit zu folgern, hat man vielmehr daraus, daß sie als Sünde angerechnet wird, die Folgerung zu ziehen, daß sie in Kraft der Gnade hätte vermieden werden können. Bradwardina setzt also voraus, daß es auch dem Sündigenden an der zur Vermeidung der Sünde nöthigen Gnade keineswegs fehle; schon oben hörten wir, daß die Gnade ohne den zu ihr im Besonderen noch hinzutretenden charitativen Willen Gottes, der

---

[1] O. c. III, c. 29.

[2] Vgl. Aristot. Periherm. p. 19. a, lin. 23 f.

[3] Si nullus peccat in eo quod vitare non potest, eadem ratione nec ullus meretur in eo, quod vitare omittereve non potest; quod falsum est de Christo et de angelis confirmatis secundum sententiam aliquorum .... Esse quod est, quando est, necesse est. Quod et patet apertius, si quis mereatur in primo adultionis seu evigilationis statu, vel si angelus aut homo creatus cum necessariis ad merendum meruisset in eodem instanti, sicut et fuit de Christo secundum naturam humanam; alias enim in merito non profecisset contra omnes doctores catholicos. L. c.

auf die Erwirkung einer bestimmten guten Handlung abzielt, nicht ausreiche. Der Grund dessen liegt ohne Zweifel darin, daß die Gnade als Geschenk der göttlichen Güte etwas Geschaffenes, somit nicht allmächtig ist, mithin auch durch sich allein zur sicheren Erwirkung des Guten nicht ausreicht. Ja noch mehr, die Gnade gehört als etwas Geschaffenes unter die Causas secundas, durch welche nicht determinirt werden zu können, nach den oben vernommenen Erklärungen das Wesen der menschlichen Willensfreiheit ausmacht. Die Gnade als solche kann also niemals mit unwiderstehlicher Macht wirken; das Unwiderstehliche ist einzig die Necessitas antecedens des göttlichen Willens.

Faßt man die Gnade als göttliche Wirkungsmacht, so entfällt der von Bradwardina gemachte Unterschied zwischen Gratia increata und Gratia creata (göttlicher Gnadenwille und Gnadenwirkung im creatürlichen Subjecte),[1] und damit auch die Nothwendigkeit und Berechtigung, die Wirkung der Gnade durch die mehrerwähnte Necessitas antecedens absolut sicher zu stellen. Ohnedieß ist jene Necessitas antecedens nur ein der eigenthümlichen Metaphysik Bradwardina's angehöriger Begriff, mittelst dessen Bradwardina's Begriff von Gott als dem Seinmüssenden oder der absoluten Seinsnothwendigkeit in den Bereich des göttlichen Wirkens nach Außen übertragen wird. Ist nun jener Begriff von Gott nicht der tiefstgehende, läßt er vielmehr, sofern er dafür genommen wird, in seiner metaphysischen Abstractheit eine tiefere und lebendigere Fassung Gottes als des absoluten Geistes gar nicht aufkommen, so erscheint er im voraus nicht geeignet, der Erklärung der Geheimnisse des christlichen Gnadenlebens zu Grunde gelegt zu werden. Er entfällt aber auch als überflüssig, wenn die Gnade als höchstes dynamisches Princip, als göttliche Durchgeistung des von ihr innerlichst gefaßten und ergriffenen Menschen gefaßt wird. Man braucht, sofern jedes dynamische Princip Steigerungsgrade seiner Wirksamkeit zuläßt, nicht außer dem Wirken der Gnade auch noch eine dasselbe ergänzende Necessitas antecedens anzunehmen, um den Erfolg der Gnadenwirkung absolut sicher zu

[1] Selbstverständlich ist in der obigen Bemerkung nur auf die Gnade als göttliches Agens Bezug genommen; daß der durch dieses Agens in der Seele gewirkte Habitus etwas Geschöpfliches sei, bedarf keiner besonderen Bemerkung, obschon auch hier der Begriff der geschöpflichen Res sich in jenen des bleibenden Hineingenommenseins der Seele in die Lebensgemeinschaft mit Gott umsetzt.

stellen; ein höchster Intensivitätsgrad der Gnadenwirkung wird von selbst einen absolut sicheren Erfolg nach sich ziehen, und es entfällt hiemit der bei Bradwardina beständig wiederkehrende Einwand, daß, seine Necessitas antecedens bei Seite gesetzt, der Erfolg oder Nichterfolg der göttlichen Einwirkung auf den Menschen schlechthin vom arbiträren Willen des Menschen abhängig gemacht würde. Dieß ist auch dann nicht der Fall, wenn, wie es der Natur der Sache entspricht, der geschöpfliche Wille als lebendige Potenz, und das durch die Gnade vermittelte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen als ein lebendiges dynamisches Wechselverhältniß gedacht wird. Die Idee dieses Verhältnisses bringt es mit sich, daß je activer und lebendiger sich der von der Gnade bewegte geschöpfliche Wille bethätiget, desto intensiver auch die göttliche Machtwirkung in ihm durchgreift; und so ist gerade die höchstgesteigerte Activität des geschöpflichen Willens ein Zeugniß der höchsten Intensität der Gnadenwirkung, deren Unwiderstehlichkeit selbst auch wieder Grade zuläßt, wie umgekehrt die Sprödigkeit des gegen die durchgeistende Macht der Gnade sich verschließenden sündigen Selbstwillens der Creatur ihre Grade hat, ohne jedoch zu einem absoluten Widerstand gegen eine höchst gesteigerte Intensivität der Gnade befähiget zu sein. Muß er doch ihre Allmacht selbst dann erfahren, wenn sie nicht bis zu dem Grade, wo sie unwiderstehlich wirkt, gesteigert wird; denn sie verwandelt sich für diesen Fall, da sie nicht umsonst gespendet sein kann und Gott nichts vergeblich thut, aus klärendem Lichte in verzehrendes Feuer, welches als unentrinnbare Atmosphäre die gegen das klärende Walten der Gnade sich verschließenden Geister umgibt.

Die verlebendigte Auffassung der Probleme der Charitologie versetzt die Erörterung derselben aus dem Gebiete der Metaphysik in jenes der pragmatischen Psychologie, ohne damit die maßgebenden metaphysischen Gesichtspunkte auszuschließen. Die für Bradwardina maßgebenden metaphysischen Gesichtspunkte aber müssen eben vom psychologischen Standpunkte aus corrigirt werden. Gutes und böses Handeln sind Ausdrücke und Kundgebungen entgegengesetzter Willensrichtungen, deren eine von Gott gewirkt ist, während die andere von Gott nicht gewirkt sondern bloß zugelassen sein kann. Die von Bradwardina gelehrte Necessitas antecedens verhält sich zu diesem inneren Unterschiede der Willensrichtungen völlig indifferent, eignet sich also nicht zum specifischen Erklärungsprincipe der sittlich guten Handlungen und

natürlich eben so wenig zu jenem der sittlich bösen Handlungen, kann somit überhaupt nicht als erklärende Ursache, am allerwenigsten als absolutes Erklärungsprincip der unter den Maßstab der sittlichen Beurtheilung fallenden freithätigen Willenshandlungen herbeigezogen werden. Sie ist demnach ein völlig unbrauchbarer Begriff, welcher neben jenem der Gnade als göttlicher Wirkungsmacht als überflüssig entfällt, und bezüglich der sittlich bösen Handlungen sogar nicht zu beseitigende Schwierigkeiten bereitet. Auch ist Bradwardina im Irrthum, wenn er dafürhält, aus seinem Gottesbegriffe eine der augustinischen Gnaden- und Erwählungslehre congruente Metaphysik deducirt zu haben. Wenn die augustinische Gnadenlehre schon überhaupt durch eine metaphysische Theorie gestützt werden sollte, so mußte es eine verchristlichte neuplatonische Metaphysik sein, obschon vielleicht auch diese dem Geiste der ausschließlich nur das religiös-sittliche Verhältniß der Menschenseele zu Gott im Auge habenden Charitologie Augustin's nicht vollkommen sich dürfte adäquiren lassen. Denn darin besteht ja das Charakteristische der augustinischen Gnadenlehre, daß in ihr die durch den Gedanken von der Gottesbildlichkeit der menschlichen Seele fundamentirte christliche Psychologie nach ihrer religiös-moralischen Seite unter der doppelten Bezugnahme auf die Idee der souverainen Selbstherrschaft Gottes im Reiche der sittlichen Ordnung einerseits und auf das Factum des Sündenfalls andererseits auszuführen und durchzubilden versucht wird. Die Unterlage der augustinischen Gnadenlehre ist also eine wesentlich psychologische, ihre Ausführung dagegen, soweit es sich um die Wahrung und consequente Erprobung der Wahrheit und absoluten Geltung des christlichen Heilsgedankens auf anthropologischem Gebiete handelt, eine wesentlich theologische, welche von aller rationalen Metaphysik völlig abstrahirt, und einzig nur die supranaturale Wirklichkeit des göttlichen Gnadenwillens und des menschlichen Gnadenlebens im Auge hat. Die Verhältnisse dieser supranaturalen Wirklichkeit in Nothwendigkeitsverhältnisse verwandeln wollen, lag dem Denken Augustin's völlig ferne; sie erschienen ihm einfach als etwas Gegebenes und in seinen mysteriösen Tiefen Unergründbares, determinirende Nothwendigkeiten sah er nur in den unentrinnbaren pönalen Calamitäten des von Gott abgewendeten Daseins und Lebens der sündigen Menschenwelt. Die absolute Selbstherrschaft Gottes im Reiche der sittlichen Ordnung war ihm allerdings eine christliche Denknothwendigkeit; daraus ergab sich ihm aber im Gegen-

satz zu Bradwardina mit der absoluten Nothwendigkeit der Gnade auch die absolute Macht derselben als des denknothwendigen Mittels der Aufrechthaltung und vollkommenen Verwirklichung der absoluten Selbstherrschaft Gottes im Reiche der sittlichen Ordnung, welcher sich die natürliche Ordnung, sei es daß dieselbe als vorsittliches Dasein der geistigen Wesen oder als sinnliche Wirklichkeit gedacht werde, unbedingt einzuordnen und unterzuordnen habe. Dieß Letztere war es, was er im Kampfe gegen Pelagius und Julian von Eclanum zur unbedingten Geltung und Anerkennung zu bringen bemüht war; alle Reste und Einflüsse eines vorchristlichen und widerchristlichen Stoicismus, der auf die Selbstmacht rein menschlicher Tugend baut, so wie eines widerchristlichen Naturalismus, der das von der christlichen Heilsgnade noch nicht durchdrungene Triebleben des zeitlich-irdischen Menschen als etwas sittlich Indifferentes oder unmittelbar durch sich selbst Berechtigtes ansah, sollten aus dem christlichen Denkleben schlechthin ausgeschieden werden. Soweit und nicht weiter entwickelte Augustinus die Idee des christlichen Supranaturalismus auf sittlich-anthropologischem Gebiete; sie war ihm eine Consequenz der durch die Besiegung des Arianismus zur Anerkennung gebrachten absoluten Macht der christlichen Heilsidee, also wesentlich auf kirchlich dogmatische und biblische Anschauungen, und nicht auf metaphysische Denkmotive gestützt, wofern man nicht den im religiös-christlichen Sinne gefaßten Begriff der göttlichen Absolutheit dafür nehmen will. Sofern aber dieser im christlich philosophischen Denken sich in die Idee der absoluten Persönlichkeit umsetzt, entzieht er sich wol dem Gebiete der beim bloßen Seinsgedanken stehenbleibenden abstracten Ontologie und Metaphysik der älteren, auf antiker philosophischer Überlieferung stehenden christlichen Schulen, und involvirt eine Umsetzung des gesammten an sich bleibend wahren Denkinhaltes der älteren christlichen Metaphysik in die concreten Anschauungen einer das gegebene Wirkliche aus den gottgedachten Ideen desselben verstehenden Philosophie.

§. 22.

Bradwardina's Verhältniß zur augustinischen Theologie.

Bradwardina belegt die Ausführungen seines Werkes reichlich mit Stellen aus Augustin's Schriften, und will insgemein sein theologisches Denksystem als eine auf Augustin's Theologie gegründete

Doctrin angesehen wissen. Er verengert aber offenbar in ungerechtfertigter Weise den Gesichtskreis der augustinischen Theologie, wenn er[1] den Inhalt derselben auf die Lehren von der Unwandelbarkeit des göttlichen Denkens und Wollens als letzten Grundgehalt derselben zurückzuführen bemüht ist. Der Grundgedanke der augustinischen Lehre ist doch wol dieser, daß Gott als die absolute Wahrheit, Schönheit und Güte das absolute Object der menschlichen Seele sei; was er über die Unwandelbarkeit des göttlichen Denkens und Wollens lehrt, ist selbst wieder aus der Absolutheit des göttlichen Seins und Wesens zu erklären, und zielt letztlich darauf ab, in der absoluten Determination des göttlichen Denkens und Wollens den absoluten Rückhalt des zeitlichen Wandels der geschöpflichen Dinge aufzuweisen, ohne bei der Erkenntniß dieses Rückhaltes als Letztem und Höchstem stehen bleiben zu wollen. Eben das Stehenbleiben hiebei drückt der theologischen Doctrin Bradwardina's jenen anstößigen deterministischen Charakter auf, welchem zufolge das Reich der Gnade und der übernatürlichen Wirklichkeit nicht etwa, wie es doch im Geiste der augustinischen Mystik gedacht werden soll, als Reich der Erhebung zur vollen ungebundenen Freiheit des geschöpflichen Seins und Wirkens, sondern einzig nur als eine absolute übernatürliche Determination des in den Machtbereich der göttlichen Allwirksamkeit hineingestellten Religionslebens der menschlichen Seele erscheint. Die Lehre von Gott als absolutem Ziele des creatürlichen Daseins und von der absoluten Vollendung aller Dinge in Gott als der absoluten Urform derselben ist aus dem Betrachtungskreise Bradwardina's gänzlich ausgeschlossen; sein Denken geht in der Betrachtung der Bedingtheit und Bestimmtheit des kosmischen Seins und Daseins durch die absolute göttliche Causalität auf; und so geschieht es, daß seine geistige Betrachtung ganz und gar nur in den Bereich der kosmischen Ursachen, unter welchen der absolut bestimmende göttliche Wille die höchste ist, gebannt bleibt, und nur in den in Gebetsform gekleideten religiösen Aspirationen sich unmittelbar zu Gott selbst erhebt. Diese Gebundenheit des Denkens läßt den tieffrommen Mann als einen geistig unfreien Schüler Augustin's erkennen; sie läßt ihn übersehen, daß die Polemik gegen die Abirrungen der zeitgenössischen Theologie von der Theologie Augustin's nicht in einer bloßen Reproduction der augustinischen Polemik gegen

[1] Causa Dei III, capp. 30 ff.

die pelagianischen und semipelagianischen Irrthümer bestehen könne, da ja seit der Zeit jener Kämpfe die Wissenschaft der Schule verschiedene Elemente in sich aufgenommen hatte, mit welchen die augustinische Anschauungsweise vermittelt werden mußte, wenn überhaupt ein Fortschritt der theologischen Erkenntniß statthaben sollte.

Unter die kosmischen Causas secundas ist nach Bradwardina auch die Gnade zu rechnen, da sie nach ihm als Res creata von ihrer göttlichen Wirkungsursache zu unterscheiden ist. Demnach sind Gott und Gnade zwei von einander unterschiedene Wirkungsursachen der guten Handlung, unter welchen natürlich der ersteren von ihnen, nämlich Gott, die Priorität zukommt.[1] Die Auffassung der Gnade als einer Res creata fällt natürlich hinweg, wenn ihr Wesen in ein unmittelbares Berührtwerden der Seele durch Gott gesetzt wird; damit entfällt dann auch die mit dem theologischen Denksystem Bradwardina's engst zusammenhängende Nothwendigkeit, die Präcedenz des göttlichen Wirkens vor jenem der Gnade beweisen zu müssen. Die Realität der übernatürlichen Wirklichkeit wird durch die Vereinfachung des Wirkungsapparates der Gnadenspendung nicht beeinträchtiget; die göttliche Essenz muß, da sie die lauterste intensivste Actualität ist, wesentlich als strahlende gedacht werden, und die von ihr ausgehende Strahlung wird den geistigen Lichtäther constituiren, der die göttliche Lebensatmosphäre der in Gott zu vollendenden Schöpfung ist, und wird jener Glanz sein, in welchen die von Gott berührte Geistcreatur so oftmals taucht, als sie von Gott berührt wird. Der von Bradwardina aus Aristoteles herbeigezogene Begriff Gottes als des Primum movens non motum wird damit erst aus der rein kosmistischen Bedeutung, die er im Denkzusammenhange der aristotelischen Weltlehre hat, in die dem christlichen Denken adäquate Höhe emporgerückt, so daß er ausreicht, Gott als das absolute Princip, nicht bloß der natür-

[1] Videtur imaginandum hoc modo in productione boni actus humani, quod Deus gratissime et liberalissime nullo modo præventus nec ab alio excitatus primo vult homini vitam æternam; et quia non vult eam adulto sine propriis meritis, gratissime et liberalissime vult ea merita et eam gratiam, per quam mereatur, quam et gratissime et liberalissime ei infundit, ipsam creans et movens, et per ipsam hominem ad bene agendum, ita quod Deus in ista motione est simpliciter primum movens et non motum, gratia secundum movens et motum, voluntas creata seu creatura rationalis tertium movens et motum, actus vero bonus productus motum et non movens. O. c. I, c. 42.

lichen, sondern auch der übernatürlichen Seinsordnung zu erkennen. Bradwardina glaubte den christlichen Gottesbegriff dadurch, daß er die augustinisch-anselm'sche Apriorität der Gottesidee adoptirte, über den Bereich des kosmischen Naturalismus der aristotelischen Weltlehre emporgehoben zu haben; indem er aber das göttliche Sein und Wesen in metaphysischer Abstractheit faßte, und den Gedanken der absoluten Lebendigkeit im Gedanken des absolut nothwendigen Seins untergehen ließ, konnte er dem Geschicke nicht entgehen, den christlichen Supranaturalismus mit dem Determinismus einer naturalistischen Weltlehre zu verquicken, und letzteren dem ersteren geradezu einzubilden. Zu diesem Ergebnisse führte sein Vorhaben, den widerchristlichen Pelagianismus philosophisch, d. h. mit den der antiken Weltlehre entlehnten philosophischen Erkenntnißmitteln überwinden zu wollen. Wollte er durch die Adoption der anselmisch-augustinischen Apriorität des Gottesgedankens ein reales Resultat erzielen, so mußte sich ihm die denknothwendige Idee des absolut Vollkommenen in jene des absoluten Geistes umsetzen, aus welcher sodann alle weiteren Denkvoraussetzungen abzuleiten waren, auf welchen der lebendige Dynamismus einer speculativen theistischen Weltanschauung ruht. Die an das Gesetz strengster Continuität gebundene geschichtliche Entwickelung läßt indeß keinen Sprung zu; und so konnte wol auch erst dann, nachdem in einer späteren Zeit abermals ein dem Denksystem Bradwardina's mehrfach ähnlicher Versuch einer religiösen Vertiefung der scholastisch-peripatetischen Metaphysik gemacht worden, und nebenhergehende Bemühungen um einen antischolastischen Augustinismus sich theils als unfruchtbar, theils als geradezu verfehlt und mit der gesunden christlichen Denkart unverträglich erwiesen hatten, allmälig der Gedanke durchgreifen, daß die Schaffung einer christlichen Philosophie, welche, die bewährten Lehren der älteren Schulen in sich aufnehmend, zugleich auch den Forderungen der fortgeschrittenen Zeitbildung gerecht würde, auf Grund eines durch die Fülle seitheriger Entdeckungen und Erfahrungen bereicherten und verlebendigten Weltdenkens in Aussicht zu nehmen sei — ein Vorhaben, von welchem, nachdem es thatsächlich durch eine Reihe von Denkversuchen in's Werk zu setzen versucht wurde, auch nicht mehr abgelassen werden kann, bis seine Ausführung wenigstens relativ bei einem befriedigenden Abschlusse angelangt ist, welcher dem theologischen Denken die Mittel einer erneuerten Selbstvertiefung in ausreichendem Maße darbietet.

§. 23.

Bradwardina's Verhältniß zu den vorangegangenen Vertretern der speculativen Scholastik.

Auf das Verhältniß Bradwardina's zu seinen scholastischen Vorgängern eingehend, haben wir zu unterscheiden zwischen der Auffassung, welche er selbst diesem Verhältniß gibt, und zwischen der Gestalt, welche es in der geschichtlichen Epikritik annimmt. Er kann sich nicht ganz verhehlen, daß sein theologischer Determinismus mit der Lehrtradition der christlich-theologischen Schulen des Mittelalters nicht in vollkommenem Einklange stehe;[1] er sieht sich namentlich genöthiget zuzugestehen, daß Petrus Lombardus[2] eine necessitirende Macht des göttlichen Wissens und Wollens in Abrede stellt und hierin fast alle nachfolgenden Scholastiker beeinflußt; gemeinhin werde seit dem Lombarden zwischen der Necessitas consequentiæ und Necessitas consequentis unterschieden, und nur erstere, nicht aber die letztere in Bezug auf das von Gott Vorausgewußte und Vorausgewollte zugegeben; andere verwandte Unterscheidungen seien jene zwischen bedingter und unbedingter Nothwendigkeit, Necessitas dicti und Necessitas rei, Sensus compositus und Sensus divisus.[3] Petrus Lombardus sei indeß im Irrthum, wenn er die von ihm vertretene Ansicht als die herkömmliche ausgebe, und die Aussprüche der alten kirchlichen Lehrer in seinem Sinne deute. Hätten die altkirchlichen Lehrer die vom Lombarden behauptete Necessitas consequentiæ vertreten, so hätten sie damit, was gewiß ganz gegen ihre Absicht war, den nothwendigen Eintritt des Zukünftigen zu den Causis secundis in dasselbe Verhältniß gesetzt wie zur Causa prima,[4] und den eigentlichen Fragepunkt völlig umgangen und unbe-

---

[1] Causa Dei III, c. 28.

[2] Vgl. Petr. Lomb. Sentt. 1 dist. 38 et 40.

[3] Vgl. Petr. Lomb. 1 dist. 40: Cum dicis: „prædestinatus non potest damnari," si intelligis ita: „non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur," verum dicis, quia conjunctim intelligis; falsum autem si disjunctim, ut si intelligas, ipsum non posse damnari quem dico prædestinatum; potuit enim esse non prædestinatus, et ita damnaretur.

[4] Si enim hæc consequentia seu conditionalis est necessaria: Deus præscit hoc esse futurum, seu faciet hoc futurum, vel si Deus præscit hoc futurum, hoc erit, ita et ista: Causa secunda præscit hoc esse futurum, vel faciet hoc futurum, ergo hoc erit; et de conditionali similiter. Causa Dei III, c. 28.

rührt gelassen.[1] Es läßt sich aber, fährt Bradwardina weiter, unschwer darthun, daß der Lombarde und seine Meinungsgenossen die von ihnen angeführten Auctoritäten mißverstehen und falsch ausdeuten. Man beruft sich z. B. auf eine im Decretum Gratiani[2] enthaltene Stelle aus Boethius,[3] die man fälschlich für einen augustinischen Ausspruch nimmt, als Zeugniß für die bloß bedingnißweise Nothwendigkeit des von Gott Vorausgewußten. Boethius sagt indeß ausdrücklich das Gegentheil; seine Ansicht ist, daß das contingente Zukünftige uns Menschen als etwas erscheine, was auch nicht sein könne, weil es eben für uns noch nicht geworden ist, während es dem Denken Gottes ewig präsent ist und deßhalb nicht als etwas, was möglicherweise auch nicht eintreten werde, erscheinen könne. Diese Anschauungsweise des Boethius wird von Thomas Aq.[4] ausdrücklich gebilliget, und Anselm von Canterbury[5] spricht sich in demselben Sinne aus. Robert von Lincoln stützt sich in seiner Darlegung dieser Frage einerseits auf Anselm, andererseits auf Boethius.[6] Bradwardina stellt den Boethius

---

[1] Quis enim tantum hac necessitate sibi ostensa non tantum dubitabit de libero arbitrio, merito et demerito, certitudine, fallibilitate aut mutabilitate divinæ scientiæ et ceteris problema istud tangentibus, sicut prius maxime, quia nullus unquam sani capitis de illa necessitate consequentiæ dubitavit. Ibid.

[2] Decret. c. 23, qu. 4.

[3] Boet. Consol. V, pros. ult.: Idem futurum, cum ad divinam notionem referatur, necessarium, cum vero in natura sua perpenditur, liberum prorsus et absolutum videtur ... Si quid providentia præsens videt, id necesse est, tametsi nullam naturæ habeat necessitatem; at quidem Deus ea futura, quæ ex arbitrii libertate proveniunt, præsentia contuetur. Hæc igitur ad intuitum divinum relata necessaria fiunt per conditionem seu dispositionem divinæ notionis, per se vero considerata absolutam naturæ suæ libertatem non deserunt.

[4] Vgl. Thom. 1 dist. 38, art. 5.

[5] Anselm. Concord. præsc. et prædest., capp. 3 et 4.

[6] Robertus Lincon. de lib. arb. 3, super senes intelligens et materiam istam profundissime investigans etiam usque ad fundamentum in ea: Duplex, inquit, est necessitas, sicut distinguit Anselmus (Cur Deus homo II, 17), una, quam vocant necessitatem præcedentem, quæ est causa ut sit res, et cogit rem esse; alia, quam vocant necessitatem sequentem, quæ non est causa rei nec cogit rem esse, et hæc, ut ipse dicit, est illa necessitas, ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris. Videtur utrumlibet destruere et omnia ex necessitate astruere, et hæc sequenti et nihil efficienti necessitate necessarium est Deum scire meam sessionem cras

den angesehensten kirchlichen Lehrern zur Seite.[1] Augustin's gleichlautende Ansicht läßt sich durch viele Aussprüche belegen; um nur Eines zu erwähnen, hat die von ihm den Stoikern gewidmete Widerlegung[2] nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß durch dieselbe die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Necessitas consequentis erhärtet werden sollte; ihre Vereinbarkeit mit der Necessitas consequentiæ zu bestreiten, konnte keinem Stoiker in den Sinn kommen.

§. 24.

Bradwardina's Verhältniß zu Anselm von Canterbury.

Es ist Bradwardina ganz wol bekannt, daß von seinen Meinungsgegnern Anselm als Vertreter der Necessitas consequentiæ mit Ausschluß der Necessitas consequentis hingestellt wird. Er gibt demnach einen Abriß der Anselm'schen Lehre von der Necessitas, deren Auffassung natürlich mit der Gesammtauffassung der Anselm'schen Doctrin zusammen hängt, und uns den Anlaß zur Beleuchtung des Verhältnisses Bradwardina's zum Gesammtcomplex der Doctrin Anselm's darbietet. Man hat nach Anselm — bemerkt Bradwardina[3] — eine

---

futuram et similia. Ex necessariis hac sequente necessitate nullum inconveniens, imo magis necessarium videtur sequi contingens; dum enim sedeo, necesse est me sedere, et postquam sedi, necesse est me sedisse. Sed quam comparationem habent hæc dicta, me sedere et me sedisse, ad meam sessionem dum sedeo et postquam sedi, eandem comparationem habet scientia Dei ad meam sessionem futuram antequam sedeam; ipse enim scit futura tanquam præsentia. Et infra: Has duas necessitates, ex quarum altera non sequitur nisi necessarium, ex reliqua vero videtur sequi contingens, puto Boetium vocasse necessitatem simplicem et necessitatem conditionis. ... Et addit: Ex verbis autem ipsius Boetii interius consideratis melius perpendi potest, ipsum vocasse necessitatem conditionis, quam supra necessitatem sequentem vocabamus etc. Causa Dei III, c. 28.

[1] Non æstimet quispiam auctoritatem Boetii contemnendam, cum S. Augustinus, Anselmus et Thomas aliique quam plures doctores catholici ipsum in ista materia imitentur. Erat namque magnus philosophus et doctor catholicus, sicut libri sui philosophici et theologici manifestant, tandemque felici martyrio coronatus ascriptusque catalogo Sanctorum sub nomine Severini: habebat namque multa nomina more nobilium Romanorum, quæ ut communiter librorum suorum initiis præscribuntur. Ibid.

[2] Vgl. Aug. Civ. Dei V, capp. 9 et 10.

[3] Causa Dei III, c. 28.

doppelte Nothwendigkeit zu unterſcheiden: Necessitas antecedens und Necessitas sequens.[1] Die Necessitas præcedens iſt die indefectible Activurſache alles Geſchehens, welcher die Wirkung und der Erfolg nothwendig entſpricht; das nothwendig Erfolgende kann ein freies, ein naturnothwendiges oder ein erzwungenes Geſchehen ſein. Die Necessitas sequens zerfällt zunächſt in eine Necessitas dictionalis complexa und in eine Necessitas realis incomplexa. Die Necessitas dictionalis sive consequentialis bedeutet das nothwendige Wahrſein einer Ausſage, welches aus dem sensu composito verſtandenen Ausſageſatze als Necessitas consequentiæ reſultirt. Dieſe Necessitas consequentiæ iſt nach Anſelm[2] in rein logiſcher Hinſicht eine abſolute Nothwendigkeit, deren Beſtreitung einen Widerſpruch des Denkens mit ſich ſelbſt in ſich ſchließt,[3] während in der ſachlichen Wirklichkeit die Möglichkeit des Gegentheils allerdings denkbar iſt. Denn die Necessitas sequentis iſt, da ſie eben erſt als ſachliche Folge ſich einſtellt, verſchieden von demjenigen, was ohne Rückſicht hierauf unmittelbar ſchon ſeinem Begriffe nach denknothwendig iſt. Die nachfolgende Necessitas realis incomplexa ſcheidet ſich in eine præsentialis und effectualis. Die Necessitas præsentialis heftet ſich nach Anſelm's Lehre an alles Gegenwärtige mit Nothwendigkeit; der bereits entſchiedene Wille iſt etwas Nothwendiges, durch deſſen Vorhandenſein ein abweichendes Wollen ſachlich ausgeſchloſſen iſt; vor der ewigen Gegenwart des göttlichen Denkens ſteht auch das zufällige Künftige als unabänderliche Thatſache, und zwar als eine ſolche, die nicht durch die

[1] Vgl. Anselm.: Cur Deus homo II, c. 18.

[2] Bradwardina bezieht ſich hiefür auf Anſelm Concord. præsc. et præd. c. 2.

[3] Bradwardina glaubt hierin nicht mit Anſelm gehen zu ſollen: Secundum probabilem logicam modernorum Oxoniæ non omnes illæ propositiones necessariæ reputantur, in quibus idem dicitur de eodem, sicut supponit Anselmus et antiquiores doctores. Hæc enim non esset necessaria nec vera, sed falsa, nullo homine existente: „Homo est homo"; sequitur enim: Homo est homo, ergo homo est animal rationale; hoc enim est de intellectu illius; ergo homo est animal; ergo animal est homo, cum tamen nullo homine existente, sed animalibus aliis, sicut ante creationem Adæ fuit, omne animal esset rationale, et non homo, et nullum animal esset rationale nec homo. Hierauf ließe ſich allerdings Manches entgegnen: Sed quia ista magis ad logicos quam ad theologos pertinent, sufficiat isto loco hæc breviter tetigisse. Causa Dei III, c. 28.

Dinge gemacht ist, sondern aus der Präsenz des Gedankens mit unmittelbarer Nothwendigkeit sich ergibt.[1]

Es bleibt jedoch hier die Frage übrig, ob das vor Gottes Denken als unabänderliche Thatsache stehende künftige Wirkliche von Anselm wirklich als ein durch das göttliche Denken und Wollen Necessitirtes gedacht wird. Aus dem oben Angeführten geht nur so viel hervor, daß die göttliche Erkenntniß des contingenten Künftigen keine Gott durch die Dinge aufgenöthigte Erkenntniß ist, da jene Dinge selbst erst werden sollen, und als noch nicht seiende das göttliche Erkennen nicht determiniren können; daraus folgt indeß streng genommen nur so viel, daß er jene künftigen Dinge nicht aus ihnen, sondern aus sich selbst erkennt. Auch war es nicht Anselm's Absicht, das Geschehen der contingenten künftigen Dinge aus dem göttlichen Vorherwissen zu erklären; er wollte vielmehr die Möglichkeit eines untrüglichen göttlichen Wissens um das gar noch nicht vorhandene contingente Künftige erklären, und die Möglichkeit dessen ergab sich ihm daraus, daß jenes Wissen kein Vorauswissen des Künftigen, sondern eine Anschauung des ihm ewig Gegenwärtigen ist. Es scheint, daß er hiebei als Letztem stehen blieb, und damit den erfüllbaren Forderungen vernünftiger Zurechtlegung einer in ihren unergründlichen Tiefen unbegreiflichen Sache genügt zu haben glaubte. Daraus läßt sich aber mit ziemlicher Sicherheit der Schluß ziehen, daß Anselm nicht als Gewährsmann für den theologischen Prädeterminismus Bradwardina's einsteht. Dieser leitet die Determination aller Dinge auf den göttlichen Willen zurück. Eine derartige Determination ist aber durch Anselm's Auffassung der göttlichen Erkenntniß des contingenten Künftigen ausgeschlossen. Gibt es kein göttliches Vorauswissen der Dinge, so gibt es auch kein göttliches Vorausbestimmen derselben, sondern nur eine lebendige Auswirkung der dem göttlichen Denken ewig präsenten Dinge; diese Auswirkung muß aber auf eine der Beschaffenheit der Dinge adäquate

[1] Hoc sua verba contestari videntur. „Hæc est, inquit (Cur Deus homo II, 18), illa necessitas, quæ, ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris, videtur utrumlibet destruere, et omnia ex necessitate astruere." Sed 1 Periherm. ult., ubi Aristoteles ista tractat, non apparet poni aliqua talis necessitas, quæ possit videri utrumque destruere, et omnia esse ex necessitate astruere, nisi necessitas realis et præsentialis prædicta, quæ affirmat, quod omne quod est, quando est, necesse est esse (vgl. oben S. 278, Anm. 2); et similiter de eo quod non est, unde sic ait: Esse quod est, quando est, et non esse quod non est est, quando non est, necesse est. Ibid.

Art gedacht werden, so daß das vom freien Willen der rationalen Creatur abhängige Künftige nicht als etwas durch die göttliche Causalität Necessitirtes erscheint. Anselm erklärt ja ausdrücklich, daß die noch nicht geschehene freie Willensthat der vernünftigen Creatur dem göttlichen Denken von Ewigkeit her als freie That präsent ist. Bradwardina selbst muß zugestehen, daß Anselm in Bezug auf die vom freien Willen der Creatur abhängigen contingenten künftigen Geschehnisse keine Necessitas antecedens zugibt,[1] legt sich dieß aber in der Weise zurecht, daß er es als eine Beseitigung der Necessitas antecedens, soweit diese dem allbestimmenden göttlichen Willen vorausgehend gedacht würde, erklärt. Die von ihm für diesen Zweck citirte Anselm'sche Stelle[2] ist nicht beweisend; es ist daselbst davon die Rede, daß Christus nicht in Folge einer unfreien Nöthigung, sondern freiwillig sich in den Tod hingegeben habe, was unzweifelhaft vom göttlichen und menschlichen Willen Christi gleich sehr gilt, somit keinen Schluß auf Anselm's allgemeine Anschauung vom Verhältniß des göttlichen Willens zum creatürlichen Thun und Geschehen zuläßt. Die von Anselm so entschieden betonte ethische Nothwendigkeit der Menschwerdung und Genugthuungsleistung des Sohnes Gottes ist ihrem Geiste nach etwas von Bradwardina's Nothwendigkeitslehre völlig Verschiedenes, und deutet auf einen von der Denkrichtung desselben völlig verschiedenen Denkhabitus hin. Jene heilige Nothwendigkeit, in deren Idee sich dem Geiste Anselm's ein durch die Menschwerdungs- und Erlösungsthat Christi vermittelter Weltzusammenhang, und eine in diesem Zusammenhange begründete heilige Ordnung der Dinge erschließt, deren oberster Constituent Gott selbst als das denknothwendige absolut vollkommene Sein und Wesen ist, weicht bei Bradwardina der determinirenden Nothwendigkeit einer allbestimmenden göttlichen Causalität, welche das einzige absolut Nothwendige im Bereiche der das Weltganze constituirenden contingenten Möglichkeiten ist. Die christlichen Centraldogmen von der göttlichen Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes treten völlig außer den Gesichtskreis des theologischen Denkens Bradwardina's; und demzufolge kann auch von keinem mit Bezug auf diese stützenden und tragenden Grundlehren speculativ begriffenen Weltzusammenhange bei Bradwardina die Rede sein. Er zeigt sich hierin von Anselm's Theologie, an deren Grundlehre über das denknothwendige göttliche Sein er anknüpft,

[1] O. c. III, c. 29.

[2] Cur Deus homo II, c. 18.

weit abgekommen; die Berührungen mit Anselm in der Lehre vom Bösen und vom Wesen des freien Willens fallen dem gegenüber nicht allzusehr in's Gewicht, da er sie mit anderen Scholastikern gemein hat. Sein theologischer Determinismus ist eine eigenthümliche Application des Anselm'schen Realismus auf die allgemeine Weltlehre; Bradwardina selbst zeigt uns[1] durch ein gelegentliches Citat aus Anselm,[2] in welcher Weise seiner Ansicht nach die Lehre von der göttlichen Weltleitung dem Realismus Anselm's gemäß zu gestalten sei. Übrigens wird neben dem fortwährend citirten Augustinus kein Autor von Bradwardina öfter angeführt als Anselmus; die eigenthümliche Umbildung des speculativen Realismus Anselm's in Bradwardina's theologischer Weltlehre erklärt sich am einfachsten wol daraus, daß die aristotelische Kosmologie, welche zu Anselm's Zeit noch kein Gegenstand des Studiums in den christlichen Schulen des Abendlandes war, einer consequenten Durchbildung des Anselm'schen Realismus ihrer Natur nach widerstrebte. Der empiristische Realismus, der in der theologischen Scholastik mehr und mehr durchgriff, war auf die zur Unterlage der Theologie gemachte aristotelische Weltlehre gestützt, und konnte auf dem Standpunkte der peripatetischen Scholastik nur durch die von Bradwardina in Anwendung gebrachten Mittel jener Bedeutung, welche er für das theologische Denken erlangt hatte, entkleidet werden, ohne daß er jedoch hiedurch principiell überwunden worden wäre. Denn was Bradwardina gemeinhin als Pelagianismus censurirte, war nur das innerhalb bestimmter Grenzen vollberechtigte Erfahrungsbewußtsein des zeitlich irdischen menschlichen Weltdenkens, welches nur in Kraft eines selbstmächtigen und weltmächtigen speculativen Denkens über sich selbst emporgehoben werden kann, und zu dem Ende emporgehoben werden soll, daß es im Sinne und Geiste eines speculativen Theismus die Unterlage einer lebendigen Erfassung der dynamischen Wechsel-

[1] O. c. I, c. 32.

[2] Vgl. Anselm., Ver. c. 8: Percussio et agentis est et patientis, unde et actio dici et passio potest, quamvis secundum ipsum nomen actio vel percussio, et quæ similiter dicta a passivis in activa significatione dicuntur, magis videantur esse patientis quam agentis. Quippe secundum id quod agit, magis proprie videntur dici agentia vel percutientia, et secundum id quod patitur, actio vel percussio. Nam agentia et percutientia ab agente et percutiente dicuntur, sicut providentia a providente, et continentia a continente, quæ, scil. agens et percutiens, providens et continens, activa sunt; actio vero et percussio ab acto et percusso, quæ passiva sunt, derivantur.

beziehung zwischen Göttlichem und Creatürlichem werde. Der vorwiegend mathematisch geschulte Bradwardina läßt aber, wie die speculative Dreieinigkeitslehre und Christologie, so auch die physikalische Welt- und Naturlehre der peripatetischen Scholastik völlig außer dem Kreise seiner Betrachtung, war also am wenigsten darnach angethan, die von ihm postulirte harmonische Vermittelung des christlich-theologischen Denkens mit dem auf die sinnlich-irdische Welterfahrung gestützten philosophischen Weltdenken anzubahnen. Sein Zurückgreifen auf Anselm war demnach nicht Weiterführung dessen, was Anselm begonnen hatte, sondern ein Geständniß des Unvermögens, die nach Anselm in der theologischen Scholastik zur Geltung gelangten Erkenntnißelemente des irdisch-weltlichen Erfahrungsdenkens mit dem Denkinhalte der speculativen Theologie Anselm's zu vermitteln.

§. 25.

Bradwardina's Verhältniß zu Thomas Aquinas.[1]

Thomas Aquinas ist der classische Repräsentant des im Elemente der aristotelischen Weltlehre sich mit sich selbst vermittelnden christlich-theologischen Denkens, und wird als solcher auch von Bradwardina anerkannt und geehrt, obschon er ihn ungleich seltener als den Anselm von Canterbury citirt. Jedenfalls ist ihm daran gelegen, den Einklang seines theologischen Determinismus mit der thomistischen Lehre von der göttlichen Weltregierung aufzuzeigen,[2] und der Meinung zu begegnen, als ob die von Thomas[3] betonte Angemessenheit einer Unterscheidung zwischen der Necessitas consequentiæ und Necessitas consequentis oder Necessitas conditionata und absoluta gegen ihn spräche. Er gibt zu, daß Thomas auch anderwärts[4] diese Unterscheidung in Anwendung bringe, um zu erweisen, daß weder das göttliche Vorherwissen, noch auch das göttliche Vorausbestimmen die Contingenz des zeitlichen Geschehens aufhebe. Dieß soll jedoch mit Bradwardina's Lehre nicht in Widerspruch stehen. Thomas lehre, daß das von Gott gewußte contingente Künftige unter einem zweifachen Gesichtspunkte in's Auge gefaßt werde, nämlich nach der Beschaffenheit

---

[1] Vgl. oben §§. 8 u. 14.

[2] Causa Dei III, capp. 28. 29.

[3] Vgl. Thom. 1 dist. 38, art. 5, ad 3tium.

[4] Vgl. Thom. Gent. I, capp. 67. 83. 85.

desselben als Objectes der göttlichen Erkenntniß und nach seinem Verhältniß zu seinen geschöpflichen Wirkungsursachen; in letzterer Beziehung erscheint es als ein noch nicht determinirtes Contingentes, in ersterer Beziehung als etwas von Ewigkeit her Determinirtes, somit Nothwendiges. Thomas' Ansicht gehe insgemein dahin, zu zeigen, daß die Unterscheidung zwischen Nothwendigem und Contingentem nur für den Bereich der geschöpflichen Wirklichkeit gelte, während die den geschöpflichen Ursachen übergeordneten höchsten Ursachen sich zu denselben durchgängig als nothwendige Ursachen verhalten. Die Unterscheidung zwischen nothwendigen und zufälligen Ursachen ist überhaupt nur vom Standpunkte des Weltdenkens zulässig, welches sich auf die Betrachtung der geschöpflichen Mitursachen der absolut bestimmenden höchsten Ursachen alles Geschehens beschränkt; auch hat die Bezeichnung derselben nur eine relative generisch eingeschränkte Bedeutung, während die absolute Bedeutung der Ausdrücke: nothwendig, contingent, nur in der Anwendung auf die göttliche Causalität und ihre Wirkungen in Geltung tritt.

Diese Bemerkungen Bradwardina's machen indeß nur kenntlich, wie Thomas hätte denken sollen, um sich mit Bradwardina in Einklang zu befinden. Dieß ist indeß nicht der Fall, und kann nicht der Fall sein, da die thomistische Ontologie und Metaphysik sich nicht auf die Gegensätze von Nothwendigem und Zufälligem, Unveränderlichem und Veränderlichem beschränkt, und demnach auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht auf die genannten Gegensätze restringirt, sondern, sofern Gott als die absolute Urbildung alles Seienden, und die Welt als eine relative Nachbildung desselben gefaßt wird, auch das allgemeine Verhältniß Gottes zur Welt in den Verhältnissen des creatürlichen Seins vielfältigst reflectirt und nachgebildet werden läßt. In Kraft der Nachbildung des göttlichen Seins im creatürlichen Sein hat letzteres an der Wahrheit des ersteren Antheil; und in Folge dieses Antheiles muß die Unterscheidung zwischen physisch nothwendigem und zwischen nicht physisch nothwendigem, weil von freien geschöpflichen Causalitäten abhängigem Geschehen auch für das göttliche Denken Wahrheit, somit der Begriff einer Necessitas conditionata bei Thomas eine von Bradwardina nicht anerkannte Geltung und Bedeutung haben. Bradwardina selbst kann sich der Anerkennung dessen nur schwer entziehen; er fühlt sich dadurch beirrt, daß Thomas das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt als Urbildlichem

und Abbildlichem selbst noch innerhalb der rein physischen Wirklichkeit im Verhältniß der siderischen Welt zur terrestrischen nachgebildet werden läßt, um daraus die auch für Gottes Denken geltende Wahrheit des Unterschiedes zwischen nothwendigem und zufälligem Geschehen analogisch zu erläutern.[1] Bradwardina läßt die von Thomas gegebene Erklärung der Möglichkeit von zufälligem Geschehen in der terrestrischen Sphäre nicht gelten, und beanstandet die auf die aristotelische Weltlehre gestützte Auffassung der terrestrischen Wirklichkeit zur siderischen bei Thomas;[2] das Zufällige habe in der sublunarischen physischen Welt nur deßhalb eine Stelle, weil es freithätige Wesen auf Erden gibt, welche in die durch Gottes absoluten Willen geregelte physische Ordnung der terrestrischen Sphäre fördernd oder hemmend eingreifen können. Somit schließe die physische Welt als solche keine analogisirende Verdeutlichung des allgemeinen metaphysischen Gegensatzes von Nothwendigem und Zufälligem in sich; weder das Nothwendige noch das Zufällige ist ihr als solcher absolut eigen, Beides vielmehr auf den alle geschöpflichen Wirkungsursachen absolut beherrschenden göttlichen Willen zurückzuführen. Wir müssen diese gegen den aristotelischen Kosmismus gerichtete Censur, welche Bradwardina nebstdem noch durch Tempier's Auctorität unterstützt,[3] auch als eine indirecte Bemängelung der thomistischen Lehre verstehen, welche in ungerechtfertigter Hingebung an den aristotelischen Kosmismus die absolut bestimmende Macht des

[1] Vgl. Thom. 1 dist. 38, art. 5: Scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solum et hujusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes.

[2] Si motus coeli esset necessarius et complecteretur omnes causas inferiores, puta si essent tantum causæ agentes irrationales et in omni sua actione totaliter coelo subjectæ, omnia quæ evenirent, de necessitate evenirent. Sed quod non est ita, ideo accidit, quia aliquæ causæ inferiores, puta rationales, in suis actibus liberis non sunt coelo subjectæ, quæ mediantibus talibus actibus possunt juvare vel impedire operationem coelestem in aliis, ut patet de cultoribus arborum et agrorum, de generatione et nutritione animalium et similibus. Causa Dei III, c. 28.

[3] Stephanus Parisiensis episcopus damnavit articulum asserentem, quod entia declinant ab ordine primæ causæ in se consideratæ, sed non in ordine ad reliquas causas agentes in universo. Error, inquiens, quia essentialior et inseparabilior est ordo entium ad primam causam, quam ad causas inferiores. Et rursus alium affirmantem, quod ad hoc, quod effectus omnes sint neces-

göttlichen Willens nicht zur vollen Geltung gelangen lasse, und zudem zur Aufhellung des eigentlichen Räthsels in der Frage vom untrüglichen göttlichen Vorhersehen und absolut souverainen Vorherbestimmen nichts beitrage. Denn wenn der menschliche freie Wille zufolge der bevorzugten Stellung der rationalen Creaturen in der Schöpfung in ein noch innigeres Verhältniß zum creatürlichen Wirken gestellt gedacht werden muß, als die irrationalen Creaturen, so scheint es höchst unangemessen, die Möglichkeit der deßungeachtet den rationalen Creaturen zukommenden Willensfreiheit durch die gerade nur in der niedersten Sphäre der physischen Welt wegen mangelhaften Durchgreifens der siderischen Causalitäten zugelassenen Zufälligkeiten erläutern zu wollen. Vom Standpunkte der thomistischen Weltlehre ließe sich allerdings erwidern, daß eben in der von der determinirenden Macht der siderischen Causalitäten nicht völlig beherrschten Welt der irdischen Zufälligkeiten ein Reich höherer Ordnung aufzudämmern beginne, welches bereits in der Ungebundenheit der thierischen Willkür durchscheine und endlich in der den bestimmenden Einflüssen der sinnlichen Particularitäten vollständig entrückten Sphäre der menschlichen Willensthätigkeit thatsächlich durchbreche, und das von den necessitirenden Einflüssen des sichtbaren Himmels beherrschte Erdendasein in die Region der über physische Nothwendigkeiten vollkommen hinausgehobenen himmlischen Geisterwelt zurückvermittle. Demzufolge würde der thomistischen Nachweisung der Möglichkeit einer der absoluten Necessitirung entrückten geschöpflichen Contingenz auch für den Fall, daß die auf die aristotelische Kosmologie gestützte Beweisführung für die Realität derselben, wie Bradwardina behauptet, unrichtig wäre, die ideelle Wahrheit gesichert bleiben, und es bliebe nur die Frage übrig, ob es Thomas von seinem Standpunkte aus besser gelungen sei, die Realität des Liberum arbitrium mit dem göttlichen Vorauswissen und Vorausbestimmen zu vermitteln, als es Bradwardina gelang; und in dieser Beziehung nehmen wir nicht Anstand, uns nicht bloß dem Bradwardina, sondern auch den späteren thomistischen Erneuerern seiner Lehre gegenüber auf die Seite der echten ursprünglichen Lehre des Thomas zu stellen, und sie gegen die Anschuldigung eines theologischen Deter-

sarii respectu causæ primæ, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis, sed exigitur, quod causæ mediæ non sint impedibiles. Error, inquiens, quia tunc Deus non posset facere aliquem effectum necessarium sine causis posterioribus.

minismus zu vertheidigen. Unter theologischem Determinismus verstehen wir eine Lehre, welche das creatürliche Geschehen durch das göttliche Wissen und Wollen als solches necessitirt werden läßt; gerade diese Art von Necessitation aber will Thomas fernegehalten wissen, und als Mittel der Fernehaltung derselben dient ihm der von ihm adoptirte aristotelische Kosmismus. Die bestimmende Einflußnahme auf das Geschehen in der Menschenwelt durch die nach souverainem Ermessen gemäß ewiger Vorausbestimmung gespendete Gnade ist ihrem Begriffe nach etwas von Necessitirung völlig Verschiedenes, da die göttliche Gnade das Correlat der menschlichen Freiheit ist, und diese zu ihrer Voraussetzung hat; erst durch Leugnung des menschlichen Liberum arbitrium verwandelt sich die Gnade in ein necessitirendes Element, und begründet eine eigenthümliche Art des theologischen Determinismus, welche übrigens nicht jene ist, die wir durch Bradwardina vertreten sehen. Denn letztere besteht, wie schon bemerkt, darin, daß dem göttlichen Wissen und Wollen als solchem eine necessitirende Wirkung beigelegt wird; und gerade diese will Thomas durch seine Auseinanderhaltung natürlicher und übernatürlicher Ordnung ferne halten. Bradwardina mißversteht den Sinn der Auseinanderhaltung bei Thomas, wenn er sie zu Gunsten seines Systems zu deuten sucht, als ein Zeichen, daß Thomas im Grunde doch derselben Meinung wie Bradwardina sei;[1] denn Thomas lehrt nur, daß dasjenige, was gemäß der natürlichen Ordnung der Dinge nicht möglich sei, durch Gnade und Wunder möglich gemacht werden könne. Es ist sonach unrichtig, wenn Bradwardina behauptet, daß Thomas, obschon im Ausdrucke von ihm abweichend, in der Sache mit ihm desselben Sinnes sei. Der Geist des thomistischen Systems ist ein ganz anderer. Schon der Umstand, daß Thomas principiell das Erkennen über den Willen stellt, läßt seinen Satz, daß die Scientia Dei die Causa rerum sei,

[1] Bradwardina citirt Thom. Pot. qu. 4: Judicium de possibili et impossibili potest considerari ex parte judicantium. Si enim sint duæ scientiæ, quarum una considerat causas altiores et alia minus altas, judicium in utraque non eodem modo sumeretur, sed secundum causas, quas considerat. Est autem duplex sapientia, scil. mundana quæ dicitur philosophia, quæ considerat causas inferiores et secundum eas judicat, sicut de medicina et sanitate; et divina, quæ dicitur theologia, quæ considerat causas superiores i. e. divinas, secundum quas judicat quæ sunt divina attributa ut sapientia, bonitas, voluntas divina et hujusmodi; quare secundum considerationem theologi omnia illa, quæ non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur.

in einem ganz anderen Sinne erscheinen, als derselbe bei Bradwardina hat; er hängt bei Thomas zusammen mit der Anschauung vom göttlichen Sein als der subsistenten absoluten Urform der Dinge, welcher gemäß selbstverständlich alles Andere außer Gott sich gestalten muß. Darin beruht die Omnipotenz derselben; und da sie wesentlich Intelligenz, ja die absolute Intelligenz ist, so coincidirt in der subsistenten absoluten Form die absolute Intelligenz mit der göttlichen Omnipotenz, und erscheint sohin als die Causa rerum. Der Wille des Weisen läßt sich, wie Thomas anderweitig bemerkt, von der Intelligenz desselben nicht trennen; demzufolge steht bei Thomas das göttliche Erkennen, und nicht wie bei Duns Scotus und Bradwardina der göttliche Wille als absolutes Ursächlichkeitsprincip im Vordergrunde.

§. 26.

Bradwardina's Verhältniß zu Duns Scotus und weiter zur Oxforder Schule im Allgemeinen.

Thomas Aquinas hatte den aristotelischen Kosmismus mit gewissen Elementen der neuplatonischen Philosophie verschmolzen, um denselben hindurch mit dem christlichen Gottesglauben in Einklang zu bringen; Duns Scotus neigte sich zu einer naturalistischen Ausdeutung der aristotelischen Weltlehre hin, und gab die thomistische Idee von der Abgestaltung der absoluten göttlichen Urform in den geschöpflichen Dingen preis. Er sah sich in Folge dessen zu einer desto entschiedeneren Betonung des göttlichen Willens hingedrängt, obwol er, eben durch seine naturalistische Auffassung des philosophischen Weltbegriffes daran verhindert, die absolute Allvermöglichkeit desselben philosophisch nicht zu erweisen vermochte. Bradwardina, der mit Duns Scotus über den naturalistischen Charakter der aristotelischen Weltlehre einverstanden ist, setzt die dem christlichen Gottesbegriffe nicht adäquaten Äußerungen des Duns Scotus betreffs der philosophischen Unerweisbarkeit der Allmacht des göttlichen Willens auf Rechnung eines falschen Rationalismus,[1] der das Möglichsein und Unmöglichsein der Dinge als etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges und sein Handeln Determinirendes ansehe, während doch das göttliche Machtkönnen ein absolutes Prius im Verhältniß zu allem Seinkönnenden sei, und das Unmöglichsein oder Nichtseinkönnen eben nur eine absolute Deficienz dessen aus-

[1] Siehe oben §. 10.

drücke, was seinsmöglich ist, und in dieser seiner absoluten Deficienz keine Schranke des göttlichen Willens constituiren könne. So drängt also die Insufficienz der überlieferten heidnischen Philosophie dazu, eine dem christlichen Gottesbegriffe adäquate Philosophie zu schaffen, welche nach Bradwardina, wie wir bereits wissen, aus der Anselm'schen Idee des absolut vollkommenen und nothwendigen Seins als der absoluten Voraussetzung alles Anderen, was ist oder sein kann, abzuleiten ist.

Eine Denkverwandtschaft zwischen Bradwardina und Duns Scotus besteht insofern, als sie Beide, hierin gemeinsam von Thomas abweichend, das Verhältniß zwischen Gott und Welt ausschließlich unter das Gegensatzverhältniß von Nothwendigem und Contingentem stellen. Bradwardina hebt ferner beifällig hervor, daß Scotus, zwischen nothwendigen und contingenten geschöpflichen Causalitäten unterscheidend und diese Unterscheidung mit jener zwischen physischen Causalitäten und wahlfreiem geschöpflichen Willen gleichsetzend, die Contingenz des letzteren bei jeder Handlung desselben nur bis zur Setzung derselben dauern und im Momente derselben die Contingenz in Nothwendigsein übergehen läßt.[1] Diese Nothwendigkeit erscheine aber bei Duns Scotus als eine gottgewirkte deßhalb, weil der geschöpfliche Wille nach ihm nur eine partiale Miturſache des Actes sei, der ohne Mitwirkung Gottes gar nicht zu Stande kommen könnte, und, da das göttliche Wollen nicht durch ein Vorauswissen des vom Menschen gewollten Actes determinirt werde, nur das von Gott gewollte Resultat ergeben könne;[2] wie das Begehen einer bestimmten Handlung sei auch die Unterlassung derselben vom göttlichen Wollen abhängig, da die betreffende Handlung, wofern Gott nicht mit dem geschöpflichen Willen zur Setzung derselben concurriren will, gar nicht zu Stande komme. In der That zeigt sich hier ein nächster und unmittelbarster Berührungspunkt zwischen Scotus und Bradwardina;[3] Bradwardina unterscheidet

[1] Causa Dei III, c. 5.

[2] O. c. I, c. 18.

[3] Daß in rein psychologischer Beziehung die Auffassung des freien Wollens bei Duns Scotus von jener Bradwardina's durchgreifend verschieden sei, glauben wir kaum ausdrücklich bemerken zu müssen. Duns Scotus kennt neben der von Bradwardina zugelassenen Libertas contradictionis auch eine Libertas indifferentiæ, wie sehr er dieselbe auch vom theologischen Standpunkt aus eingeschränkt denken möge. Vgl. Joh. Duns Scotus, S. 297 f. (und hiezu die am Schlusse des vorigen Bandes angegebene Druckberichtigung).

sich nur dadurch von Scotus, daß er das von demselben in der ethischen Sphäre betonte Verhältniß der göttlichen Causalität zu der geschöpflichen auf die Gesammtschöpfung überträgt, und so den aus der heidnisch-antiken Philosophie überkommenen Naturalismus vollständig und absolut beseitigen will. Da nun der Naturalismus der physikalischen Weltlehre bei Duns Scotus seinen Anhalt in dem von ihm festgehaltenen Universale in re hat, so wird dieses von Bradwardina selbstverständlich verworfen; dieser ist schon zufolge seiner vorherrschend mathematischen Auffassung der Naturwirklichkeit auf dem Gebiete der Naturlehre wesentlich Nominalist, und zeigt sich hierin als ein Geistesverwandter des Robert von Lincoln und Roger Baco. Er gibt sich sonach trotz seiner Eigenart unter verschiedenen Gesichtspunkten als einen Repräsentanten des Geistes der Oxforder Schule zu erkennen, wohin wir auch noch seine oben erwähnten Beziehungen zu Walter Burleigh rechnen können. Das ihm specifisch eigenthümliche Dringen auf eine von der antik-heidnischen Tradition unabhängige und aus dem sich unmittelbar durch sich selbst bewahrheitenden christlichen Gottesgedanken abgeleitete Philosophie war sicherlich auch durch den Hinblick auf den neben ihm in Oxford lehrenden Robert Holkot bedingt, in dessen Denken das Verhältniß zwischen philosophischer und theologischer Erkenntniß sich zum schroffsten Gegensatze beider gesteigert hatte, so daß es Bradwardina für angezeigt erachten mochte, auf denjenigen Mann zurückzugreifen, der von der innigsten Ueberzeugung einer unmittelbaren Einheit und Coincidenz des theologischen und philosophischen Denkens durchdrungen die ruhmreiche Initiative zur Begründung der speculativen Scholastik ergriffen hatte. Ueber Bradwardina's Verhältniß zur Lehre Occam's war oben (§. 9) die Rede; vielleicht stehen die um a. 1343 ausgebrochenen erbitterten Kämpfe zwischen Occamisten und Scotisten in Oxford[1] in einem ursächlichen Zusammenhange mit der Abfassung und Veröffentlichung des Werkes de causa Dei.

§. 27.

Urtheile zeitgenössischer Scholastiker über Bradwardina's Lehre.

Nach der Censur zu urtheilen, welche die Pariser Sorbonne a. 1347 über mehrere Behauptungen des Johann von Mericourt aus

[1] Vgl. Argentré Coll. judic. I, p. 342.

dem Cistercienserorden ergehen ließ,[1] brachte Bradwardina's Werk bei seinem Bekanntwerden keinen günstigen Eindruck in den Kreisen der theologischen Gelehrtenwelt hervor. Die an Mericourt beanstandeten Sätze haben eine augenfällige Ähnlichkeit mit den Hauptsätzen des theologischen Determinismus Bradwardina's, so daß man das über den ersteren ergangene Urtheil der Pariser Facultät aus der Absicht, einer weiteren Verbreitung der Lehren Bradwardina's entgegenzuwirken, erklären möchte.[2] In dieser Ansicht fühlt man sich bestärkt durch das Verhalten des Johann von Baconthorp, welcher dem Bradwardina von Oxford her befreundet, die Lehre desselben in Schutz nimmt, aber zugleich auch andeutet, daß sie mehrfach Anstoß erregt habe,[3] weil man sie dahin ausgelegt habe, daß er dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen eine necessitirende Wirkung zuschreibe. Nach Baconthorp's Annahme habe Bradwardina gleich Anselm gelehrt, daß Gott die freie Willenshandlung der Creatur als eine freie vorausschaue, die aber zufolge der Untrüglichkeit des göttlichen Erkennens unausweichlich eintreten müsse; die Nothwendigkeit dieses Eintretens sei sonach keine absolute, mithin eine durch die Beschaffenheit der vorausgeschauten Handlung bedingte,[4] was aber freilich den oben vernommenen Erklärungen Bradwardina's schlechthin widerspricht. Denn dieser will eine Bedingtheit des göttlichen Erkennens und Wollens durch die Rücksicht auf das Verhalten der Creatur schlechterdings nicht zugeben. Wiclif, welcher Bradwardina's Ansicht schärfer und richtiger

[1] Vgl. Argentré Collect. judic. I, p. 344 ff.

[2] Die gleiche Absicht darf nicht der Rüge unterlegt werden, welche Papst Gregor XI an den Bischof Albert von Halberstadt ergehen ließ (vgl. Argentré I, p. 391 f.). Dem Halberstädter Bischofe wird ein astrologischer Determinismus zur Last gelegt, somit eine Anschauungsweise, welche Bradwardina eifrigst bekämpft hatte; es wird ferner von ihm gesagt, daß er nur in den weltlichen Wissenschaften erfahren, der theologischen Wissenschaft aber sehr wenig kundig sei, was auf eine ganz andere Beschaffenheit und Provenienz der Irrthümer des Bischofes schließen läßt.

[3] Vgl. Baconthorp 4 dist. 1, qu. 4, art. 3: Quidam doctor Bradin Kardyn (verderbte Schreibung des Namens Bradwardina) consentit mihi, qui multum fuerat notatus, eo quod dixerat, præscientiam et prædestinationem inferre necessitatem.

[4] Quod prædestinatio sit conditionalis, patet, quia causa reprobationis alicujus fuit, quia Deus vidit eum male usurum suo libero arbitrio in futurum; sed effectus sequitur naturam sui esse; ergo propter hanc conditionem scil. propter malum usum liberi arbitrii fuit reprobatus, et sic non necessario.

faßte, erklärt sich, obwol sonst Bradwardina hochhaltend, gerade in diesem Punkte gegen ihn,[1] und führt die bemängelte Anschauung auf den irrigen Satz Bradwardina's zurück, daß jedes Wollen in Gott absolute Substanz sei. Gregor von Rimini, welcher, wie wir in der ersten Abtheilung dieses Buches sahen,[2] Bradwardina's Werk kannte, entscheidet sich, ohne hier namentlich auf ihn Bezug zu nehmen, dahin, daß zwar die Prädestination als Act des göttlichen Willens in absolutem Sinne zu verstehen, die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens aber einfach als ein unlösbares Räthsel zu erachten sei, indem die Necessitas conditionata seines Inhaltes zwei Bestimmtheiten in sich fasse: absolute Nothwendigkeit, beziehungsweise Nothwendigkeit, deren absolute Vereinbarung dem menschlichen Denken nicht gelingt.[3] Thomas Aq. und Ägydius Romanus bemerken unter gemeinsamer Berufung auf Boethius, es könne ganz wol Eines und dasselbe unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten als ein Necessarium und als ein Contingens gelten: als ein Contingens an sich, als ein Necessarium mit Beziehung auf das untrügliche göttliche Vorauswissen. Nach Gregor von Rimini läßt diese Auskunft eine dreifache Deutung zu. Sie läßt sich erstlich dahin verstehen, daß etwas seinem Esse nach zugleich nothwendig und contingent sei; diese Deutung ist schlechthin unzulässig, weil sie die Zumuthung in sich schließt, Widersprechendes für vereinbar zu halten.[4] Eine zweite Deutung wäre diese, daß man die Contingenz als das zur Natur des Contingenten Gehörige ansehe und das nothwendige Eintreten als etwas zu dieser Natur Hinzukommendes nehme; aber auch diese Auffassung ist unzulässig, weil ihr gemäß alles Künftige in Ansehung des causativen göttlichen Vorauswissens desselben zu etwas Nothwendigem würde, und demzufolge von einer Wahlfreiheit des menschlichen Willens

---

[1] Vgl. Lechler, Johann v. Wiclif (Leipzig, 1873) I, S. 508.

[2] Siehe oben SS. 182 f.

[3] Vgl. Gregor. Anim. 1 dist. 38, qu. 1, art. 3.

[4] Nam si aliquid v. g. a est contingenter futurum, potest ergo non fore, et per consequens hæc est possibilis: a non erit; ponatur ergo, quod sit vera. Ex alia parte, si a est necessario futurum, hæc est necessaria et per consequens, quandocunque erit, erit vera: a erit. Et sic simul aliquando erunt contradictoriæ veræ. Nec juvat in hoc diversitas causarum, quia non minus est impossibile, quod a diversis causis duo contradictoria verificentur, quam ab eadem; alias ego possem verificare unum et tu reliquum. L. c.

keine Rede sein könnte.[1] Somit bleibt als dritte einzig mögliche Deutung des angeführten Spruches des Boethius jene übrig, welcher zufolge die im göttlichen Vorherwissen enthaltene Macht der Necessitirung als Necessitas conditionata verstanden wird, und diese Ansicht — fügt Gregor bei — scheint stellenweise auch bei Ägydius durchzubrechen. Jedenfalls sei sie jene des Boethius,[2] und lasse sich auch als die wahre Meinung des Augustinus[3] und Ansel-

[1] Ut dicit Augustinus (Civ. Dei V, 11) multa facimus, quæ si nollemus, utique non faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle. Nam si volumus, ipsum est, si nolumus, non est; non enim vellemus si nollemus. Sed quod ita sequatur, apparet. Nam necessario sequitur: Quodlibet futurum est necessario futurum a causa prima, ergo quodlibet futurum causa prima necessario causabit, et per consequens quodlibet futurum necessario est. Ibid.

[2] In illo sensu loquitur Boetius. Ait enim: „Duæ sunt necessitates: simplex una, veluti quod necesse est, omnes homines esse mortales; altera conditionalis, ut si quem ambulare scias, ambulare eum necesse est. Quod enim quisque novit, illud aliter esse, quam notum est, nequit. Sed hæc conditio minime secum illam trahit; hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed conditionis adjectio; nulla enim necessitas cogit incedere voluntate gradientem, quamvis eum, cum gradiatur, incedere necessarium sit. Eodem modo, si providentia quid præsens videt, id esse necessarium est, tometsi nullam naturæ habeat necessitatem. Atqui Deus ea futura, quæ ex libertate arbitrii proveniunt, præsentia contuetur; hæc ergo ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per conditionem divinæ notionis, per se vero considerata ab absoluta naturæ suæ libertate non desinunt." Hæc ille; ubi expresse patet, quod cum dicit, talia ad intuitum relata divinum esse necessaria per conditionem divinæ notionis, non aliud intelligit, nisi quæ sunt necessaria necessitate conditionali conditione adjecta circa Dei notionem; quod idem valet, ac si diceretur: Si talia sunt a Deo scita fore, ipsa necesse est fore; per se vero i. e. simpliciter et sine conditione sumta libere et contingenter eveniunt, sicut quis libere et contingenter ambulat, et tamen si tu scias eum ambulare, necesse est eum ambulare, et si ambulat, necesse est eum ambulare. Ideo incompossibile est, te scire ipsum ambulare, et ipsum non ambulare; et impossibile est, ipsum ambulare et non ambulare, ubi solum notatur necessitas consequentiæ. Ibid.

[3] Augustinus (Civ. Dei V, 10) ait, quod homo quem Deus peccaturum præscivit, peccat quidem actu, si nolit, omnino non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ipse præscivit, ita quod necessario sequatur: Iste non peccat, ergo Deus præscivit, ipsum non esse peccaturum, et antecedens est in potestate ejus, ut ait; ac per hoc ista sunt compossibilia: Deus scit hunc peccaturum, et: Iste non potest peccare; quamvis istæ sunt incompossibiles: Deus scit hunc peccaturum, et: Iste non peccabit. — Gregor citirt ferner Aug. Lib. arb. III, c. 5: Attende quæso, quanta coecitate dicatur, si præ-

mus[1] erweiſen. Mit der Ablehnung der Neceſſitirung des contingenten Künftigen durch das göttliche Vorauswiſſen hängt bei Gregor auch die Ablehnung jener Art von Cauſalität ab, welche Bradwardina dem göttlichen Wollen und Machtkönnen in Bezug auf das Zuſtandekommen der menſchlichen Handlung zuſchreibt. Wenn nach Bradwardina's Dafürhalten der Menſch ohne göttliche Determination ſeines Willensvermögens nicht einmal zum Sündigen ſich determiniren könnte, ſo hält ſich dem gegenüber Gregor an Auguſtin's Wort, daß das menſchliche Liberium arbitrium, wie wenig auch zum Guten aus ſich vermögend, zum Sündigen durch ſich ausreiche. Daß der ſündige Act an ſich genommen und von der böſen Geſinnung des Handelnden abgeſehen, alſo als gottgewirkte Entität etwas Gutes ſein könne, leuchtet dem empiriſtiſch-nominaliſtiſchen Denken Gregor's nicht ein; der vom Menſchen freithätig gewirkte Act erhalte ſeine Qualification als guter oder ſchlimmer

---

scivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil potest aliter fieri quam præscivit, necesse est ut velim quæ præscivit; si autem necesse est, jam non voluntate sed necessitate, illud me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud aliquid fieri quam Deus præscivit, si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille præscivit.

[1] Ad probationem ex dicto Anselmi (Concord. prædest. capp. 1 et 4, ſiehe oben §§. 23 u. 24) dico, quod illud dictum Anselmi, quod Deus præscit futurum non esse futurum, et similiter aliud ejusdem ibidem, necesse est omne futurum esse futurum, et plura alia, quæ ibi dicit, sunt eodem modo intelligenda, scil. ut notetur necessitas conditionalis sive consequentiæ, quam ipse vocat necessitatem sequentem positionem rei, et ista hujusmodi dicta sumantur secundum intentionem ejus, ut æquivaleant conditionalibus. Et quod hoc sit secundum intentionem ejus, patet, quia in principio ejusdem cap. 4 ait: Cum dico, si erit ex necessitate erit, hic sequitur: necessitas rei positionem non præcedit. Idem valet, si sic pronuntietur: Quod erit, ex necessitate erit; non enim aliud significat hæc necessitas, nisi quia si sit, non poterit simul non esse. Hic patet, quod dictum est: primo quidem, quia dicit, idem valere illam conditionalem et aliam categoricam, quia licet secundum formam suam non æquivaleret, secundum intellectum tamen ejus, qui eam format, æquivalet illi seu ut æquivalens sumitur; secundo, quia ait, quod talis necessitas non significat, nisi impossibilitatem hujus copulativæ: Aliquid erit et ipsum non erit; et per consequens nonnisi necessitate conditionalis oppositæ. Et in hoc sensu exponit se infra: rem, inquit, futuram necesse est eam futuram, quoniam nequit futuram esse simul et non futurum. Et similiter juxta finem capituli dicit, quod idem sensus est, si dicatur, quod Deus præscit, necesse est esse futurum, et si dicatur, necesse est illud esse futurum. Ibid.

Act von der ethischen Beschaffenheit des creatürlichen Willens, und diese bestimme sich ihrerseits wieder durch das Verhältniß des Willens und seiner Handlung zu Recta ratio. Gregor ist mit Bradwardina darin einverstanden, daß ein sittlich gutes Handeln ohne Gnade nicht möglich sei; er gibt aber nicht zu, daß außer der habituellen Gnade auch noch eine besondere göttliche Action zur Causirung der guten Handlung schlechthin nothwendig sei. Im Stande des Menschen vor dem Falle reiche die habituelle Gnade zur actuellen Vollbringung des gesollten Guten aus; die Nothwendigkeit einer besonderen actuellen Gnade außer der habituellen ist durch den Stand der gefallenen Natur causirt. Bei Bradwardina ist das zur Vollbringung der guten Handlung neben der Gnade schlechthin nothwendige und von der Gnade als solcher verschiedene Auxilium Dei speciale das höhere Correlat der zum Zustandekommen jeder menschlichen Handlung als solcher nothwendigen göttlichen Action; bei Gregor fällt sowol diese Action, als auch das ihr entsprechende höhere Correlat einfach hinweg.

Bradwardina's Denksystem ist der letzte, in der Entwickelung der nachthomistischen mittelalterlichen Scholastik hervorgetretene Versuch einer speculativen Selbstvertiefung des theologischen Bewußtseins, welcher gegen die gesammte nachthomistische Entwickelung sich kritisch wendend, auf die vorthomistische Scholastik zurückgreift, über sein Verhältniß zu Thomas aber im Ungewissen läßt. So konnte es geschehen, daß Bradwardina hin und wieder sogar als Thomist bezeichnet wurde, obschon, wie wir erwiesen zu haben glauben, nichts unrichtiger als dieß ist. Wol aber zeugt Bradwardina's Zurückhaltung in Bezug auf Thomas, so wie sein Bemühen, sich mit demselben in Uebereinstimmung befindlich zu erweisen, von dem mächtigen Gewichte, mit welchem sich die Auctorität des heiligen Thomas in den mittelalterlichen Schulen mehr und mehr zur durchgreifenden Geltung brachte; Bradwardina widerstrebt der Auctorität des heiligen Thomas nur insoweit, als dieser in realphilosophischer Beziehung auf peripatetischer Grundlage fußt. Eben diese Unterlage war aber nach allgemeinem Gefühle für die Zwecke einer methodisch betriebenen theologischen Schulwissenschaft und als rationaler Halt gegen die falsche Verinnerlichung des christlich-kirchlichen Glaubensbewußtseins nicht zu entbehren; und so wurde Bradwardina gleichsam unfreiwillig zum Zeugen für die Nothwendigkeit einer Restauration der kirchlichen Scholastik auf thomistischer Unterlage. Diese Art von Restauration war eine geschichtliche Nothwendigkeit, und

erwies ihre tiefgehende Bedeutung für die Weiterentwickelung des dogmatischen Lehrbegriffes der Kirche in den lehrhaften Beschlüssen des Trienter Concils, dessen Vätern die Summa theologica des heiligen Thomas als der wissenschaftlich formulirte Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins galt, so wie auch die systemisirende Theologie des nachtridentinischen Zeitalters sich wesentlich in den Rahmen des thomistischen Lehrgebäudes einfügte.

Namenregiſter.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen des Bandes.

I.

Ägydius v. Viterbo (Cardinal) 17.
Albert v. Padua 15.
Alcuin 2.
Alexander IV (Papſt) 10.
Alexander a St. Elpidio 14, 224.
Angelus v. Camerino 11.
Anſelm v. Canterbury 2 f., 30, 154, 189.
Ariſtoteles 3 f., 6, 8, 40, 50, 53 f., 66, 68, 75, 80, 84, 89 f., 112, 119, 122, 125, 138, 168, 215, 219, 220, 221, 222, 225.
Arnoldus (Sanctius) 12.
Arpe 17.
Auguſtinus (Kirchenlehrer) 1 ff., 17, 21, 25, 27, 29, 30, 34, 35 f., 40—42, 45, 46, 48, 49, 51, 53, 54 f., 63, 70, 74, 75, 79 f., 85, 91, 101 f., 111, 116, 119, 123, 125, 127, 141, 143, 144, 145, 147, 149 f., 154, 162 f., 167, 169, 170, 171, 176, 179.
Auguſtin v. Ancona 11, 14, 130.
Auguſtinus v. Ascoli 10.
Aureolus 6 f., 87 f., 93, 94, 95, 145, 154, 162, 164, 180, 191.
Averroes 21, 41, 50, 51 f., 68, 88, 89 f., 103, 130.
Avicebron 34, 72.
Avicenna 26, 66 f., 71, 130, 132.

Baduarius (Bonav.) 11.
Baduarius (Bonſembl.) 11.
Baringuedus 12, 15.
Becket (Joh.) 12.
Beda der Ehrwürdige 121.
Bellelli 17.
Berti (L.) 17.
Bertrand (Nicol.) 15.
Boethius 82, 86, 157.
Bonaventura 5.
Bonherba 17.
Boniſaz VIII (Papſt) 224.
Bradwardina 182 ff.
Burleigh (Walter) 118.

Capocci (ſiehe Jakob v. Viterbo).
Capreolus 85, 98 ff., 108 ff., 111, 120 147, 164, 170, 180, 199.
Clemens V (Papſt) 13, 224.
Clemens v. Picenum (Ordensgeneral) 12.

Dionyſius Areopagita 65, 71, 157.
Dionyſius de Burgo 11.
Duns Scotus 5, 17, 18 f., 20 f., 31, 75, 84, 88, 136, 145, 164, 168, 191, 207, 208.
Durand v. St. Pourçain 146, 191.

Edwardstown (Thom.) 12.

Franciscus ab Annuntiatione 17.

Galenus 126.
Gavardi 17.

Gennadius 5, 144.
Gerhard v. Siena 11, 14.
Gregor d. Gr. (Papſt) 1.
Gregor IX (Papſt) 10.

Heinrich v. Gent 5, 93.
Henricus de Frimaria 12, 15.
Henricus de Noris 17.

Innocenz IV (Papſt) 10.
Iſidor v. Sevilla 1.
Jakob v. Viterbo 11, 13, 25, 131, 224.
Johann XXII (Papſt) 14.
Johannes v. Damask 148, 157.
Joſephus a St. Antonio 17.

Karl II (König v. Neapel) 14.
Klenke (Joh.) 12.

Ludovicus de Marſiliis 11.
Ludwig d. Heilige (König) 223.
Lupus (Chriſt.) 17.

Mauritius v. Parma 17.

Occam 4, 15, 29, 31, 50, 84, 89, 145, 208.

Paul v. Venedig 12, 16.
Petrarca 11.
Petrus Lombardus 2.
Philipp III (franz. König) 13.
Philipp IV (franz. König) 13, 213.
Plato 3 f., 6, 80, 81.
Proklus 59, 72.
Prosper v. Reggio 10, 14, 130.

Robert (König) 14.
Rocca (Angelus) 213.
Rochus de Portiis 16.

Serina (Gerh.) 11.

Tempier 209.
Themiſtius 68.
Thomas Aquinas 4 f., 8, 17, 18 f., 20 f., 32, 38, 53, 59, 63, 74, 78, 81, 85 f., 104, 105, 106, 109, 123, 136, 139, 147, 155, 156, 164, 168, 170, 171, 177, 180, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 210, 212, 215 f., 217, 220, 224, 227 ff., 230, 231 f.
Tolomeo di Lucca 220, 225.

Vegetius 219.
Vargas (Alphons) 12.

Waldeby (Joh.) 12.
Waldeby (Rob.) 12.

II.

Abälard 235.
Ägydius Romanus 256, 302, 303.
Alacen 242.
Albert v. Halberſtadt 301.
Ambroſius 241.
Ammonius 242.
Anſelm v. Canterbury 241, 243, 245, 246, 254, 256, 258, 285, 287, 288 ff., 299, 303.
Ariſtoteles 242, 245, 248, 249, 251, 252, 255, 257, 284.
Auguſtinus 241, 246, 254, 281, 282 ff., 292, 303.

Averroes 242, 246, 248, 249, 252, 256.
Avicenna 246, 248.

Baco (Roger) 241, 242, 244, 254, 300.
Baconthorp (Joh. v.) 301.
Beda d. Ehrwürdige 241, 243.
Boethius 241, 246, 287, 302, 303.
Buri (Richard de) 240.
Burleigh (Walter) 240, 300.

Caſſian 241.
Caſſiodor 241.
Chaucer 239.

Cicero 242.
Cyprianus 241.

Duns Scotus 238, 241, 242, 254, 255, 256, 259, 298 ff.

Eduard III (König) 239, 240.
Euklid 242.

Germanus v. Auxerre 243.
Gregor d. Große (Papst) 241.
Gregor v. Nyssa 241.
Gregor v. Rimini 255, 302 ff.

Heinrich v. Gent 242, 258.
Hermes Trismegistos 242, 244, 246, 248.
Hieronymus 241.
Holcoth 240, 300.
Hugo a St. Victore 241.
Hunting (Heinrich v.) 243.

Isidor v. Sevilla 241.
Jakob v. Vitry 242.
Johannes Chrysostomus 242.
Josephus Flavius 242.

Lactantius 241.
Lupus v. Troyes 243.

Mericourt (Joh. v.) 300.

Occam 255, 256, 300.

Papias (Gramm.) 242.
Petrus Lombardus 241, 269, 286.
Plato 242, 252.
Pseudo-Dionysius 241.
Ptolemäus 242.

Richard v. Armagh 240.
Richard a St. Victore 246.
Robert v. Lincoln 241, 254, 287, 300.

Savile 237.
Scotus Erigena 235.
Seneca 242.
Severus v. Trier 243.
Sextus Pythagoricus 242.
Solinus 242.

Tempier 275, 276, 295.
Thomas Aquinas 241, 255, 268, 287, 293 ff., 302.

Ufford (Joh.) 239.

Wiclif 301.

Berichtigung.

Im Inhaltsverzeichnisse zum vorausgehenden Bande ist auf Seite XIII, Zeile 16 von unten nach **Denkmöglichkeit** das Komma zu beseitigen, und Zeile 23 von unten nach **Duns Scotus** das Semikolon in ein Komma zu verwandeln.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Theologische Werke

aus dem Verlage

von **Wilhelm Braumüller**, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in **Wien**.

Ginzel, Dr. J. A., weil. Domcapitular in Leitmeritz. **Geschichte der Slaven-Apostel Cyrill und Method**, und der slavischen Liturgie. Zweite Ausgabe. gr. 8. 1861. 2 *fl.* — 4 *M.*

— — **Kirchenhistorische Schriften.** 2 Bände. gr. 8. 1872. 5 *fl.* — 10 *M.*

1. Band. I. Der Episkopat Petri in Rom. II. Basilius der Große. III. Der Geist des heil. Augustinus in seinen Briefen. IV. Beiträge zur Dogmengeschichte.
2. Band. V. Beda der Ehrwürdige. VI. Zur Geschichte der Slaven-Apostel Cyrill und Method. VII. Der heil. Malachias und die ihm zugeschriebene Weissagung von den Päpsten. VIII. Die Säcularisirung des Bisthumes Meissen und Johannes Leisentrit. IX. Papst Clemens XIV.

Mayer, Dr. G. K., Domcapitular und Professor der Dogmatik in Bamberg. **Commentar über die Briefe des Apostels Johannes.** gr. 8. 1851. 1 *fl.* 80 *kr.* — 3 *M.* 60 *Pf.*

— — **Messianische Prophezieen.** 2 Bände. gr. 8. 1863—1866. 8 *fl.* — 16 *M.*

Rauka, Joh., Professor an der theolog. Diöcesan-Lehranstalt in Budweis. **Die Chronologie der Bibel** im Einklang mit der Zeitrechnung der Egypter und Assyrer. gr. 8. 1878. 3 *fl.* — 6 *M.*

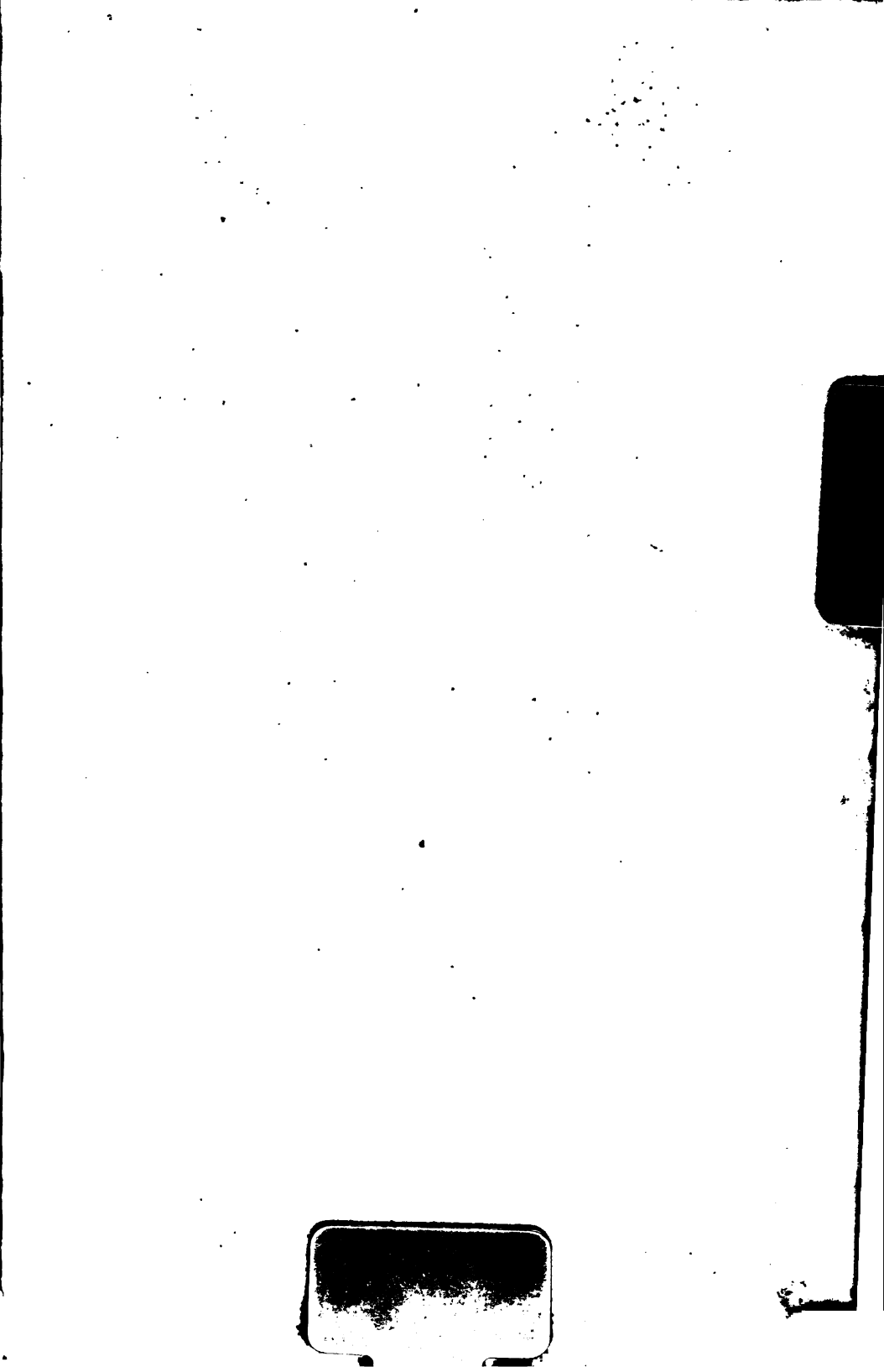
Setwin, Dr. Joann. B., professor studii Biblici N. F. in instituto theologico Litomericensi. **Hermeneuticae Biblicae Institutiones** theoretico-practicae secundum philologiae regulam ad analogiam fidei Ecclesiae Romanae catholicae in compendium collatae. gr. 8. 1872. 2 *fl.* — 4 *M.*

Sprinzl, Dr. Jos., geistl. Rath, Professor der Dogmatik an der k. k. Universität in Prag. **Handbuch der Fundamental-Theologie** als Grundlegung der kirchlichen Theologie vom religions-philosophischen Standpunkte. Mit Genehmigung des hochwürdigen fürsterzbischöflichen Ordinariates in Wien. gr. 8. 1876. 5 *fl.* 50 *kr.* — 11 *M.*

— — **Die Theologie der apostolischen Väter.** Eine dogmengeschichtliche Monographie. gr. 8. 1880. 2 *fl.* 50 *kr.* — 5 *M.*

— — **Compendium summarium Theologiae dogmaticae** (specialis) in usum praelectionum academicarum concinnatum. gr. 8. 1882. 3 *fl.* 50 *kr.* — 7 *M.*

Zschokke, Dr. Herm., k. k. Regierungsrath, Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. **Historia Sacra Antiqui Testamenti** compendiose concepta. Editio altera emendata, aucta. gr. 8. (Unter der Presse.)

— — **Das Buch Job** übersetzt und erklärt. Mit oberhirtlicher Genehmigung. gr. 8. 1875. 3 *fl.* 50 *kr.* — 7 *M.*

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.